ספר

תוספת ברכה

יכיל חדושים ובאורים, במקרא ובתלמוד, בהלכה ואגדה,
נוסף על אלה שבאו בספרי הקודמים.

מסודר על סדר פרשיות התורה

ונלוה לזה ספר,

גשמי ברכה באורים על חמש מגילות

מאתי ברוך הלוי עפשטיין, מפינסק.

מחבר ספרי: תורה תמימה, מקור ברוך לירושלמי, מקור ברוך (זכרונות),
נחל דמעה, שפה לנאמנים, גשמי ברכה ומלואים לס' אותיות מחכימות.

באאמ"ו הגאון מהרי"מ עפשטיין ז"ל, אב"ד דנאווהרדק,
מחבר ספרי ערוך השלחן.

בראשית

מהדורה ראשונה, פינסק, תרצ"ז

ספר תוספת ברכה
על פרשיות התורה
וספר גשמי ברכה
באורים על חמש המגילות

דברים אחדים להוצאת הספר.

במשך השנים לאחר שנדפסו ממני ספרי תורה תמימה ומקור בדוך ועוד (כפי הרשום על שער הספר) נתוספו לי חדושים ובאורים במקרא ובתלמוד ומדרשים וספרותם (ובתוכם, מדרשי פליאה). ויען כי, כמו לכל אדם, צר לי מאד באבדן עמלי ויגיעי, יגיעת בשר ורוח, החלטתי להדפיס. ובעזרת ה׳ ע״י אחי ומרחמי באמריקה המלאה חסר הוצאתי לאוד את הספר הזה.

וצרפתי להספר מפתח ספרותי גדול, אשר ענינו להיות מראה מקום להבאורים והחדושים וההערות במקרא, במשנה ובתלמודים בבלי וירושלמי ומדרשים, ובנוסחאות התפלות והפיוטים וברכות שונות הבאים בספר זה, מסודר בסדר נמרץ. ויודפס בסוף ספר דברים.

וקראתי לספר זה בשם „תוספת ברכה״, כי אחרי מקור הברכה בספרי תורה תמימה ומקור ברוך, יבא זה לתוספת ברכה. —

ולוא תהי׳ לי הוצאת הספר הזה לקצת נוחם למרידות החיים שלי ולמשיבת נפש לרוחי הכהה בכל ימי חיי הבלי, אשר בצדק אוכל לאמר לולא תורתך שעשעי וגו׳. — צדיק ה׳ בכל דרכיו.

ברוך הלוי עפשטיין, מפינסק.

פינסק, כסלו, תרצ״ז.

וספרים, דברי חידוד, הברקה וחידוש — מעין פרפראות לחכמה. בספר זה זרועים פרפראות וחידושים מסוג זה למכביר.

אף העביר תחת שבט הבקרת גם את האמיתות והמקובלות — של עצמו. בספרנו זה, לא אחת חזר מקביעותיו, פירושיו והנחותיו שב„תורה תמימה". „בקרת תהיה" — קיים תמיד ובנפשו, לא נשא פני גדול ודגול ואף במה שנוגע לשטחי יצירתו.

הירושלמי והרמב"ם — בספרנו, כמו ביתר ספריו מובלטת הנטיה להסתמך על הירושלמי. ב„תלמודא דבני מערבא" שם מעיניו ואף חיבר פירוש לו. חביב היה עליו התלמוד ירושלמי והוא מצהיר: „ולפי דרכנו לבכר המקור שבבבלי על זה שבירושלמי, ואשר שבירושלמי — על הברייתות, ספרי, ספרא, תוספתא ומכילתא וכו'. (בהקדמתו ל„תורה תמימה"). ולכן, יותר מאשר מן המצוי והרגיל, דבריו וחידושיו מיוסדים על הירושלמי, חיקר, תיקן ואיזן ודלה מים חיים מבאר חפרוה האי תנא ירושלמי. בדומה לכך, אינו זז ממשנת המורה, רבן ומאורן של ישראל, הרמב"ם ובכל מקרה של חלוקי־דעות, השגה ופלוגתא מצדד ומהפך בזכותו ועומד לימינו, מסביר ומוכיח שמשה אמת ותורתו אמת.

* * *

תולדה — הרב המחבר נולד בשנת תר"ך לאביו הגאון רבי יחיאל מיכל הלוי עפשטיין בעל ספר „ערוך השולחן", רבה של נובהרדוק, אחד מגדולי הדור ופוסק מובהק. את רוב תורתו קיבל מאביו הדגול שממנו אף ירש את כושר הסדרנות ומדודו הגאון הנצי"ב ראש ישיבת וולוז'ין. הוא אף הושפע מחותנו רבה של פינסק, רבי אלעזר משה הלוי הורביץ. משחר טל ילדותו לן באהלה של תורה, חניך ישיבת וולוזין והוסמך להוראה ע"י הנצי"ב, הגרי"ר סולוביצ'יק, רבה של בריסק ורבי רפאל שפירא, רבה של וולוז'ין.

עוד בצעירותו יצא לו שם של עלוי ובעל זכרון בלתי שכיח, הוא אף השתלם בלימודי חול ובמדעים. עסק בחכמת ישראל ובידיעת הלשון העברית. מעודו לא רצה להשתמש בתגא של תורה וסרב לקבל משרות רבניות מכובדות שהוצעו לו. העדיף ליהנות מיגיע כפיו והתפרנס מפנקסנות, כרואה חשבון ומנהל בנק. את תורתו עשה קבע ומלאכתו ארעי, שקדן ומתמיד מטבעו, חרוץ וספרא רבה, זכה להפיץ מעינותיו חוצה ומוניטין יצאו לו לספריו הרבים: „תורה תמימה", „מקור ברוך" — על הירושלמי ו„מקור ברוך" — זכרונות — אוצר בלום של תורה ודעת, שלא יסולא בפז, „תוספת ברכה", „גשמי ברכה" על חמש מגילות ו„ברוך שאמר" על התפילות ועוד.

נתקיים בו ו„תורתו יהגה יומם ולילה" ועד זקנה ושיבה לא מש מאהלה של תורה ובה מצא נוחם ופיצוי על תלאותיו בחייו, כעדות עצמו בהקדמתו לספרנו זה: „ולו תהי' לי הוצאת הספר הזה לקצת נוחם למרירות החיים שלי ולמשיבת נפש לרוחי הכהה בכל ימי חיי הבלי, אשר בצדק אוכל לומר: „לולא תורתך שעשעי וגו' — צדיק ד' בכל דרכיו". ואכן הצדיק עליו את הדין ואחרי הגיעו לגבורות ראה בעוני עמו ונפטר בימי השואה בקרלין תש"ב. זכרו לברכה בקרב ישראל.

ההוצאה לאור

פרשת בראשית

בראשית (א' א')

(מעין חקירה קלה מתי נברא העולם)

גרסינן במס' סנהדרין (צ"ז א') שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חריב, ופירש"י, לבד ששת אלפים שנה אלה יהיה עוד אלף שביעי חריב ושמם, עכ"ל. ומתבאר שם בגמרא, דענין האלף השביעי החרב הוא כנגד שנת השמיטה, שמשמטת אחת לשבע שנים (כמבואר בפרשת בהר סיני), וכך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה.

ויחס שמיטת שנות עולם לשנות שמיטה, אפשר לפרש, מפני שטעם השמיטה לשבע שנים הוא כנגד השביתה ממלאכה ביום השביעי מבריאת עולם (יום השבת), ואם כן, שמיטת האלף השביעי בעקרה הוא כנגד יום השביעי ממעשה בראשית, וידוע, דיומו של הקב"ה אלף שנים כמש"כ כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ' ד'), ולכן ישמט העולם לאלף השביעי.

ואמנם כל ענין שמיטת האלף השביעי, כפי המתבאר מלשון „וחד חריב", (כפי שיתבאר עוד) הוא שלשלת ארוכה בלא סוף מאז נברא העולם בפעם הראשונה, ומן אז תקופה חוזרת לקיום העולם במשך ששת אלפים שנה, ולחורבנה אחרי כן למשך אלף שנים, ולהבנותה מחדש למשך ששת אלפים שנה, ועוד הפעם לחורבנה למשך אלף שנים, וכן להלאה על הסדר, ששת אלפים קיום ואלף אחד חרב, כמין גלגל החוזר, וע"ע במאמר הבא.

וקרוב לודאי, כי אל זה כיונו במדרש רבה פרשה זו על הפסוק ויהי ערב ויהי בקר, הקב"ה בונה עולמות ומחריבן, בונה ומחריבן.

ולפי זה כונת הלשון בגמרא שהבאנו, שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חריב, הוא — שכל ששת אלפי שנים לאחר חורבן האלף השביעי מתחדש העולם. ואל אלהים ידע, באיזה תקופה מן ששת אלפים אנו עומדים היום.

ובאמת כך מדויק ומסתבר מאוד הלשון בגמרא „וחד חריב", שהוא כגלגל החוזר, כמו שאמרנו, ששת אלפים קיום ואלף אחד חרב, ושוב ששת אלפים בנין ואלף חרב, וכן להלאה תקופות חוזרות בסדר זה, משום דאם

לא כן, הלא לא שייך הלשון „וחד חריב", כיון דלאחר ששת אלפים שנות קיום יהי' חורבן נצחי, ולא שייך „וחד" אך הי' לו לומר — ואחריהם חורבן.

וגם מצד אחר קשה לפרש ענין שית אלפי שנין חוי עלמא שאח"כ יבא חורבן נצחי, כי הן אנו מונין היום שנות קיום העולם כמעט חמשת אלפים ושבע מאות שנה, ונשאר עוד לקץ הקיום כשלש מאות שנה, והנה, לוא נחשב כי היום ומחר תבא גאולתנו הנצחית, היתכן כי כנגד אלפי שנות גלותנו יצטמצם זמן הענקת גאולתנו אך ורק במשך שלש מאות שנה, ועל כגון זה נאמר „מי חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא" (ברכות ה' ב').

וביותר, כי סמוך לקץ הגאולה תפסק כל תנועת חיי ישוב העולם כמ"ש בע"ז ט' ב', אם יאמר לך אדם אז קח לך שדה שוה אלף דנרים בדינר אחד אל תקח.

וגם כי עפ"י היחס משמיטת שנות עולם לשנות שמיטה שבארנו למעלה מתבאר ג"כ שאין השמטת האלף השביעי חורבן עולם, שהרי שנת השמיטה נשמטת רק לשעתה, לשנתה, אבל כשתעבור השנה הכל שב להיות כמקדם, ואם כן גם בשנות עולם בשמיטת האלף השביעי, לאחר שיעבור האלף הזה הכל שב לתחיה.

וטעם חורבן אלף אחד בין כל תקופה לתקופה, יתכן עפ"י הנהוג בעולם, כשבונים בית חדש על מקום שעומד עליו בנין ישן, מבערים מקודם ביעור מוחלט את כל יסודי ובניני הבנין הישן ומנקים את שטח האדמה אשר עמד עליו הבנין הישן, ואז מניחים יסוד חדש לבית חדש. וכן בבנין העולם לאחר תקופת ששת אלפים שנה מקיומה, יחרבו כל בניני ויסודי התקופה העברה ותבא תקופת בנין חדש לשש אלף שנים חדשים.

וכן קביעות הטבע בתולדות תבואת האדמה, כי כשזורעין גרעינין בבטן האדמה, אז רק לאחר שיורקבו הגרעינין תחל לצמוח תבואת האדמה, וכן כאן, לאחר החורבן ורקבון העולם וכל אשר בו יצמח עולם חדש.

ועפ"י זה יתבאר ענין האגדה במס' שבת (קנ"ב ב') כל מי שיש בו קנאה עצמותיו נרקבות (לאחר מותו) וכל מי שאין בו קנאה אין עצמותיו נרקבות, ומסמיך זה על לשון פסוק אחד. ופריך, והא גזירה היא „ואל עפר תשוב" ופירש"י, דגזירת אדם הראשון מוסבת על כל אדם, ומשני, ההוא שעה אחת קודם תחית המתים, כלומר, הרקבון הנגזר יבא בזה שאין בו קנאת רק שעה אחה קודם תחית המתים, ולא נתבאר ענין רקבון זה וגזירתו וזמנו „שעה אחת קודם תחית המתים".

אך הבאור הוא כי עפ"י מה שבארנו, יתחייב, שלמען הקם תחית חדשה בתחיית המתים, דרוש שהגוף הקודם יהי' כלה ונרקב עד לעפר. אך בזה שיש בו קנאה עצמותיו נרקבות, שנרקבות כטבע כל עצם. ובזה

שאין בו קנאה עצמותיו שלמות ושמורות עד שעה אחת קודם תחית המתים, שאז בהכרח להרקב מפני התחיה החדשה, העומדת לבוא, ולקיים הגזרה מן ואל עפר תשוב.

ותכונת חורבן העולם, כפי הנראה מאגדה שנביא בסמוך, אותו אלף שנים שעתיד הקב"ה לחדש בהם את עולמו צדיקים מה הם עושים, הקב"ה עושה להם כנפים ושטים על פני המים, והנה איך שנבין תוכן האגדה, אך זה נראה שאז יהי' העולם כולו מים.

ועל פי כל המתבאר יתבאר לנו לשון הפסוקים בפרשה ואתחנן (ז') ביחס לה', שומר הברית והחסד לאלף דור, ובתהלים (ק"ה ח') דבר צוה לאלף דור, וכפי שידוע, היקף דור יחשב שבעים שנה, כמו שכתוב ימי שנותינו בהם שבעים שנה (תהלים צ' י'), ועיין במס' יבמות נ' א', ובכפילת אלף יוצא שבעים אלף שנה, ואם כן, באה ההבטחה לשבעים אלף שנה. והרי מבואר, דהמספר „שית אלפי שנין הוי עלמא" הוא מספר תקופי מתקופה חוזרת כל ששת אלפים שנה, ויקיף ויקיף וימצא שיגיע עד שבעים אלף שנה.

ומזה יתברר לנו, כי מה שמצאו חוקרי טבע העולם אילנות ועצמות של חיות שניכרת מציאותם מן זה הרבה עשדות אלפי שנה (ראה מזה בדרוש „אור החיים" להגאון בעל תפארת ישראל סוף סדר נזיקין), אין בזה סתירה למנין שלנו שאנו מונים קיום העולם ששת אלפי שנה, יען כי בודאי עפ"י איזה סיבה נשארו אלה (כיוצא מן הכלל) מן העולמות שקודם לעולמנו חיום, וכמ"ש שעוג מלך הבשן נשתייר ממבול (נדה ס"א א') ושלשה מעינות רותחין נשתיירו משטף המבול (סנהדרין ק"ח א').

ואף יתבאר לנו היטב, עפ"י כל מה שבארנו, האגדה במס' סנהדרין (צ"ב סוף ע"א) תנא דבי אליהו, צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם (ראה בסמוך), ואם תאמר אותן אלף שנים (עיין ברש"י) שעתיד הקב"ה לחדש בהם את עולמו, צדיקים מה הם עושים, הקב"ה עושה להם כנפים כנשרים ושטין על פני המים וכו', והנה כל האגדה מופלאה, ומה סיבם של אלף שנים מהתחדשות העולם.

אבל לפי שבארנו עולה הענין טוב ויפה ורצוי, והיינו, כי האלף השביעי החרב, אשר בו יתעתד כביכול הקב"ה לברוא עולם חדש, כלומר, תקופה חדשה משׁשת אלפים שנה, ועל זה חקרו, מה הצדיקים עושים במשך הזמן ההוא.

וענין המאמר הנזכר צדיקים שעתיד הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם צריך באור. כי מהיכי תיתא ישובו לעפרם לאחר התחיה, כי הלא של אותה התחיה לא נגזרה גזירה מן ואל עפר תשוב אחרי שאותה התחיה לא באו יסודה מעפר, כי אם תחיה אצילית.

אך זה יתבאר עפ"י מה שאמרו במדרש רבה פרשה ואתחנן (פרשה ב׳) על הפסוק בפ׳ נח (ט"ו ו׳), שופך דם האדם באדם דמו ישפך, ופריך המדדש, והרי כמה בני אדם שהרגו ובכל זאת מתו על מטותיהם (מיתה טבעית), ומשני, מהו באדם דמו ישפך, כשיבאו כל בני אדם לעתיד לבא, אז באותה שעה דמו ישפך, ע"כ, והבאור הוא, כשיקומו כל בני אדם בתחית המתים אז ימות זה שנית, כלומר, יקום וימות. ואל זה כיונו כאן בהמאמר שהצדיקים שעתיד הקב"ה להחיות — הם לא ימותו שנית ולא יחזרו עוד לעפרם.

ועם דברי המדרש הנזכר יתבארו היטב דברי תרגום אונקלוס בתחלת פרשה ברכה, שתרגם הפסוק יחי ראובן ואל ימות — יחי ראובן לחיי עלמא ומותא תניינא לא ימות, עכ"ל. ובהשקפה ראשונה אין באור להדברים „ומותא תניינא", אך לפי המדרש הנזכר יתבאר, כי אמנם יש שתי תקופות למיתה, האחת בעולם הזה, והשניה לאחר תחית המתים. כי אלה שאינם ראוים לתחיה נצחית ימותו לאחר שיקומו בתחית המתים הכללית, והתפלל משה, כי לראובן לא יקרה כזאת, שלא ימות מיתה שני׳ לאחר שיקום בתחית המתים, אך תהא תחיתו נצחית.

וטעם הדבר שהיה׳ ראובן צריך לברכה זו, הוא מפני שבכבוד אב כתיב למען יאריכון ימיך (פ׳ יתרו) ופירשו בקבלה, דמוסב על עולם שכולו ארוך, עולם הבא (חולין קמ"ב א׳), וראובן ציער את אביו בענין בלהה, כמו שאמר יעקב פחז כמים וגו׳ אז חללת (פ׳ ויחי), ואפשר, כי מכלל הן אתה שומע לאו, כלומר, מכלל נחלת עולם שכולו ארוך ע"י כבוד אב אתה שומע אבוד אותו עולם ע"י שמצעדים לאב, ואם כן אפשר, כי ע"י ענינו יאבד ראובן את חלקו לעוה"ב, לכן הי׳ צריך לברכה זו ביחוד, וברכו משה. ויש הרבה להאריך עוד בזה, ואין כאן המקום לזה.

ועוד מה שראיתי להעיר בענין המאמר בפתח דברינו, שית אלפי שנין הוי עלמא — כי אעפ"י שבתלמוד ומדרשים ואגדות שונות מפורש ומתבאר כמו בפשטות גמורה, שמספר שנות קיום העולם הוא מכוון שש אלפים, ולא שמענו מי שיהרהר במספר מצומצם זה — אעפ"י כן נמצא במדרש אחד שאין מספר זה, שש אלפים, מכוון בצמצום ממש, כי אם נוסף עליהם עוד תשעים ושלש שנה.

הנה כי כן מפורש זה במדרש הנקרא „אותיות דרבי עקיבא", או „אלפא ביתא דרבי עקיבא", ודמב"ן בספרו „הגמול" קורא לו „אגדה של רבי עקיבא", ומיוחס לרבי עקיבא התנא, והובאו הדברים בספר אור זרוע (הקדמון) חלק א׳, באלפא ביתא סימן כ"א, וכן הובא זה ביוצר (בפיוט) לשבת שלפני שבועות (בסדור כל בו) המתחיל אהלל בצלצלי שמע, בזה הלשון „מה

נשתנה הבי"ת מכל האותיות שבתורה, שבו ברא הקב"ה את כל סדרי בראשית (הכונה — מה שמתחלת התורה באות ב׳ (בראשית), לפי שגלוי וידוע הי׳ לפניו, ששתי פעמים עתיד העולם ליחרב, אחת בדור המבול, ואחת בסוף ששת אלפים ותשעים ושלש שנה". והנה זה פלא, מניין לו זה.

ואולי אפשר להבין זה עפ"י הידוע, דחשבון השנה יחשב מן משך זמן היקף האדמה במסלולה סביב השמש (או כפי שהוא למראה עין בתכונה הפוכה: היקף השמש סביב האדמה), וההיקף הזה יסתובב בקירוב שס"ה ימים עם מקצת יום, שהוא משך זמן שנה, אך מפני שקשה לבני אדם לחשב השנה במספר שעות ורגעים (המתקבצים מאותו המקצת) לכן מקובל לחשב השנה במספר שס"ה ימים שלמים, בלא המקצת, וזאת המקצת תקבץ במשך ששת אלפים שנה לתשעים ושלש שנה, ומצטרפים לחשבון כללי ששת אלפים.

אכן יש להעיר בזה, כי מדברי המדרש „ששתי פעמים עתיד העולם ליחרב" ניכר, שלא נתעורר על כל מה שהערנו למעלה מענין התקופה החוזרת מהירוס ובנין העולם בכל ששת אלפי שנים, כמו שבארנו למעלה בארוכה. ואולי סגנון הלשון „ואחת בסוף ששת אלפים ותשעים ושלש שנה" מקוצר וכונתו — בסוף כל ששת אלפים וצ"ג שנה. וצ"ע.

וטעם הדבר שבתלמוד ואגדות נשמט המספר „תשעים ושלש שנה" אפשר לפרש עפ"י מה שכתב הרא"ש בסוף מס׳ פסחים (סימן מ׳), שמדרך המקרא במספרים כשמגיע המנין לסכום עשיריות פחות אחת, מונה בחשבון עשיריות שלמות ואינו משגיח על חסרון האחד, וכמו הפסוק בפרשה ויגש (מ"ו כ"ז) כל הנפש הבאה לבית יעקב שבעים, אעפ"י שבפרטן אינן אלא ס"ט (וחז"ל בב"ב קכ"ג א׳ דרשוהו), וכן במנין ספירת העומר כתיב תספרו חמשים יום (פ׳ אמור, כ"ג ט"ז) ואינם אלא מ"ט, עכ"ל הרא"ש.

ואני אוסיף מפרשה שלח (י"ג כ"ה) וישובו מתור הארץ מקץ ארבעים יום, ומתבאר במס׳ תענית (כ"ט א׳) דלא היו רק ל"ט ימים.

וכן מענין מלקות דכתיב ארבעים יכנו (פ׳ תצא כ"ה ג׳) ואינן אלא ל"ט (ראה מס׳ מכות כ"ג א׳).

ובמס׳ קדושין (ל"ח א׳) מתבאר הפסוק בפרשה בשלח (ט"ז ל"ה) את המן אכלו ארבעים שנה אעפ"י שחסרו שלשים יום, כמבואר שם החשבון.

ובשנות מלכות דוד כתיב (שמואל ב׳ ב׳ י"א, ומלכים א׳ ב׳ י"א) בחברון מלך שבע שנים וששה חדשים ובירושלים שלשים ושלש שנים הרי בסה"כ ארבעים שנה וששה חדשים, ובכל זאת, כשמונה הכתוב את המספר הכללי מזמן מלכותו מונה רק ארבעים שנה והשמיט הששה חדשים (מ"א, שם).

ואם כי בכל המספרים הנזכרים באו בתלמוד דרשות על כל ההשמטות (וע' סנהדרין ק"ז ב'), אך פשטות דדך הכתובים כן הוא, כמש"כ הרא"ש עם תוספות משלנו.

וכן צריך לפרש בלשון התלמוד (פסחים צ"ד א') שית אלפי פרסי הוי עלמא, אעפ"י דבודאי לא ששת אלפים מצומצמים, אך חשיב בקירוב.

וכן מתבאר בזכדיה (ז' ה') כי צמתם וספוד זה שבעים שנה, אעפ"י דלפי החשבון עולה שבעים ושתים שנה, כמו שחשב הדאב"ע שם.

וכן רגילין חז"ל לקרא להימים שבין ראש השנה ליוהכ"פ במספר שלם, עשרה, אעפ"י שאינם רק שבעה (עיין רה"ש י"ח א').

ואף יתבאר עפ"י זה ישוב לפליאה נמרצה בתורה במנין הפקודים בפרשה במדבר ובפרשה פנחס, שבאו שם המספרים של כל בני שבט ושבט ונגמרו בכל אחד במספר מאות שלמות בלא עשיריות ובלא יחידיות (זולת באחר נגמר בחמשים (פ' במדבר, א' כ"ב) ובפ' פנחס (כ"ו ז') נגמר באחד במספר שלשים), וזה פלא נמרץ, איך יתכן אשר כל המנינים יהיו מכוונים בצמצום למאות שלמות, ולא ראיתי מי שיעורר על זה.

אך עפ"י הכלל דכייל הרא"ש עם התוספת ראיות משלנו, אפשר לומר, דכיון דבמספרים עשיריות הנהוג להשמיט האחדים, ובמספר שנים גם הימים העשיריים וגם מספר החדשים, כמו שהבאנו למעלה — לפי זה קרוב מאוד, כי במספרי האלפים ועשרות אלפים (במניני הפקודים) ישמטו גם העשיריות, ואם למשל המספר האחרון פחות מחמשים ישמט כולו ויגמר המספר בהמאה שלפניו, ואם הוא יתד על חמשים יתוסף עד מאה שלמה. למשל, אם המספרים האחרונים שלש מאות ועשרים יחשב המספר לשלש מאות בלבד, ואם הם שלש מאות ושמונים יחשב המספר לארבע מאות. ולפי זה המספר הכללי ישתוה בכלל וההפרש קל ומצער מאוד. ורק אם המספר האחרון מכוון חמשים, ואז אין ההכרעה אם להשמיטו או להוסיף עליו עד מאה, יחשב לעצמו ביחוד — חמשים. וזה הוא הטעם מה שנמצא פעם אחת במנין הפקודים בפרשת במדבר המספר חמשים כמו שזכרנו.

ועל מה שהערנו, כי בפרשה פנחס נגמר פעם אחת המנין במספר שלשים — אולי אפשר לבאר זה עפ"י מה שכתבו מפרשים בריש פרשה בשלח בפסוק ושלשים על כולו, שכל חיל מלחמה נחלק מקבוצים מן שלשים שלשים איש ושליש עליהם (עיי"ש בס' רבנו בחיי), ולפי זה יהי' זה המספר שלשים ביחס יוצאי צבא (דבכאלה איירי כלל המנין שם, כמבואר באותה פרשה (כ"ו ג') מכובד מאוד, וכן מצינו בס' שופטים (כ' ל"א) שהרימו מספר זה על נס, וכמו שכתוב שם ויצאו בני בנימין כשלשים איש, וכן בשמואל א' (ט' כ"ב) והמה כשלשים איש. ובשמואל ב' (כ"ג י"ג) וירדו שלשים, ושם

(פסוק כ"ג) מן השלשים הכי נכבד, ובדהי"א (י"ב ד') גבור השלשים, ועוד, ומספרים אחרים לא מצינו ביחוד, וזה מורה על כבודו וחשיבותו של המספר הזה בעניני צבא, ולכן במספר הפקודים לצבא, בפרשה פנחס שם, נקבע מספר זה לעצמו, וכמו שאמרו „דבר חשוב קובע ברכה לעצמו".

וטעם חשיבות מספר זה לא נתבאר, ואפשר לומר עפ"י המבואר למעלה, דמתחלה נוסד ע"י פרעה, ואיתא בגמרא חולין (צ"ב א'), דבכל דור נמצאים שלשים צדיקי אומות העולם שאומות העולם מתקיימים עליהם, וחשב פרעה להמציא לו זכות במלחמה במספר שלשים רמז לשלשים צדיקי אוה"ע, ומן אז נתקבל המספר הזה במלחמות. וגם בני ישראל קבלו אותו עפ"י המבואר בגמרא שם שבכל דור יש שלשים צדיקים מישראל בא"י שהעולם עומד עליהם, וחשבו ישראל להמציא להם במספר זה זכות כנגד חשיבות המספר הזה אשר לצד שכנגד במלחמה, והבדילו אותו באנשים חשובים, וירימו את המספר הזה על נס, לאות חשיבות וגדולה, וע"ע מזה בפ' במדבר (א' מ"ו).

וראוי להעיר, כי אעפ"י כי כפי שבארנו כן דרך הכתובים לגמור מנינים בקירוב עשידיות ומאות שלמות — אעפ"י כן, במקום שהמנין נוגע לזכות קדשים ולקניניהם וכדומה, בא המספר מצומצם עד לאחד, כמו בפרשה מטות בענין המכס משלל מלחמה השייך להקדש, חשבו בצמצום, כמו, ויהי המכס לה' שש מאות חמש ושבעים, ועוד שם, ומכס לה' שנים ושבעים, אחד וששים, שנים ושלשים (ל"א, ל"ד מ'), וטעם הדבר מפני שמה ששייך לקודש נתקדש כולו, עד לאחת.

והנה מכל המתבאר כאן מתבאר היטב טעם ההשמטה בתלמוד ומדרשים המספר שלש ותשעים שנה ממספר הכולל שית אלפי שנין הוי עלמא, מפני שכן דרך המספרים במנינים גדולים, כמבואר הכל.

בראשית (א' א')

כמה רמזים נאמרו בפסוק זה, ועיין ברש"י. ואף אנו נאמר כי לפי שהבאנו בתחלת המאמר הקודם, מסורת בפי חז"ל ששת אלפים שנה קיים העולם, וחד (כלומר אלף אחד) שמם וחרב. וכפי שפירש"י שם, שלבר ששת אלפים אלה יהי' עוד אלף שביעי חרב. ובארנו שם בתחלת המאמר הקודם, דענין ששת אלפים שנה בזה הוא מעין גלגל החוזר, כל ששת אלפים העולם בנוי ואלף אחד אחר כן שמם, ואח"כ מתחיל מחדש תקופת ששת אלפים קיום וחד שמם, וכן להלאה, עיי"ש בארוכה.

והנה אם לרמזים אפשר למצוא רמז לזה, דאלף אחד יהי' העולם שמם, מזה, שבפסוק זה נמצאו שבע מלים, בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, ובשש מהן נמצא אות אל"ף, המורה (בנקוד סג"ל) גם על מספר עשר

מאות, לבד במלה „שמים” אין אות אל״ף, ושרש שם שמים הוא „שמם” (מענין הכתוב באיוב (ל״ב מ״ג) שממה היא מאין אדם). ולפי מסורת חז״ל הנזכרת, ששת אלפים קיים העולם והשביעי שמם, לפי זה באו בששת המלים שבפסוק זה ששה אלפי״ן, לרמז על ששת אלפים (שנה) שקיים העולם, והאלף השביעי השמם מרומז במלת השמים, שהיא המלה השביעית ואין בה אל״ף.

בראשית ברא אלהים (א׳ א׳)

במדרשים ובמפרשים עמדו על זה, אשר בכל פרשת הבריאה כאן בא רק שם אלהים ולא שם אחר משמות הקדושים. וכתבו בזה ענינים רמזיים.

ועל דעתי אפשר לומר הטעם בזה עפ״י הידוע, דבכלל אין רצון ה׳ לשנות דרכי הבריאה שהטביע בעולם בשעת הבריאה, וכמ״ש בזוהר פ׳ תולדות (קל״ח ע״ב) טבעו של עולם אינו משתנה ואפילו בזמן שמשתמשין בהם נגד רצונו, וכמו שאמרו במס׳ ע״ז (נ״ד ב׳) הרי שגזל סאה חטים וזרעה בקרקע, דין הי׳ שלא תצמיח ולא תגדל, מפני שבאה בעבירה, בגזל, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו (שעברו דין) עתידים ליתן את הדין, או הרי שבא אחד על אשת חבירו, דין הי׳ שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין.

ומהאי טעמא אמרו במשנה דאבות (פרק ה׳ משנה ו׳) שכל הנסים שבתורה, כמו מופת המטה (במשה) וקריעת ים סוף וירידת המן ופתיחת האדמה לבליעתו של קרח ועוד הרבה, כולם הותנו בשעת הבריאה, אשר בשעתם יצאו מטבע הבריאה, אבל בכלל הנהגת העולם, מאז הוקבעה הבריאה, הוקבעה גם הטבע לעולמי עד.

ועיין בסוף מס׳ שבת (קנ״ו א׳) על הפסוק בפרשה לך (ט״ו ה׳) ויוצא אותו החוצה, מתבאר. דאפילו סדר מערכת הכוכבים הקובעים מזל כל איש בהולדו (אצטגנינות) אין ברצון הבורא לשנות טבעם אפילו במקום הראוי לשנות, והוא כביכול מוצא דרך להתנהג עם אותו האיש לפי הרצון באופן שלא ישתנה חקות מערכת הכוכבים מכפי שנטבעו בתחלת בריאתם, וכפי שנבאר מזה להלן בפרשה לך בפסוק הנזכר.

והנה שם „אלהים” ושם מלת „הטבע” שניהם עולים בחשבון גימטריא למספר אחד (פ״ו, 86), ועל כן, לתכלית רמז לנצחיות הטבע, בא בסדר כל עניני הבריאה רק שם אלהים.

ואמנם כי יש להעיר על כל זה ממה שמסופר במס׳ שבת (נ״ג ב׳) באדם אחד שמתה אשתו והניחה בן להניק ולא הי׳ לו שכר מניקה ונעשה לו נס והניק לו הוא, ואמרו על זה שנשתנו עליו סדרי בראשית.

וכן איתא במ״ר, ריש פרשה נח, שמרדכי לא מצא מינקת לאסתר והניק אותה הוא, הרי דאפשר בשנוי הטבע.

אך באמת לא הי׳ כאן שנוי בטבע, יען כי אמנם יש מקור החלב גם בזכר, וכמו שאמרו במשנה מכשירין (פ״ו מ״ז) לענין טומאה וטהרה, בחלב זכר טהור, אך השנוי בזה הוא רק במניעת ההתפתחות הבאה ע״י מניעת השמוש בהנקה מזכר, ועפ״י הטבע — כל דבר שלא נתפתח, סופו להסתם, וגם האשה שאינה מניקה בשעתה נסתם מקור החלב שלה, והי׳ הנס, כי נתפתחו חרצובות המקור הסתום.

ומדויק הלשון בגמרא „שנשתנו עליו סדרי בראשית” ולא אמרו שנשתנו עליו חוקי הבריאה, יען כי השנוי בא כאן רק בהתחדשות הסדר הנהוג בעולם שאין רגיל בהנקת זכר, אך לא בשנוי עקרי בטבע.

ודרך אגב ראוי להעיר הפלא שבגמרא בענין זה שתמהו חכמים על מקרה נס זה, יש שדרשוהו לשבח האיש ויש שדרשוהו לגנאי מה ראו להתפלא על זה יותר מכמה וכמה נסים שנעשו לכמה וכמה אנשים צדיקים, כמבואר בכמה מקומות, והרבה מהם בפ״ג ממס׳ תענית, ולא התפלאו ולא תמהו כלל.

ואפשר לומר, דהיא הנותנת, כי בכל מעשה נסים שבגמרא ואגדות היו בצדיקים וחסידים, כמ״ש מעשה בחסיד אחד, ולא יפלא כי זכו לנס, וכמו שכתב רמב״ן פ׳ עקב (י״א י״ג) כי הנסים לא יעשו כי אם לצדיקים גמורים, אבל כאן הי׳ המעשה באדם אחד, בסתם אדם, ותמהו על מה זכה סתם אדם לנס, וע״כ דרשו לשבח או לגנאי. עיי״ש.

והדבר ידוע הוא, כי מדת הגמטריא היא אחת מל״ב מדות של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (מדה כ״ט, וע״ש שיש שני מיני אופנים בחשבון גימטריא), ובתלמוד ומדרשים השתמשו בזה בכמה מקומות, דבו מלספור, ונחשב בזה איזה מהם, במס׳ שבת (קמ״ט ב׳) ערל בגמטריא שלש מאות (והשתמשו שם בזה לענין אגדי אחד), וביומא (ע״ה ב׳) דרשו המלה בפרשה בשלח (ט״ז י״ד) מחספס (תאור לתכונת המן שירד במדבר) שעולה בגמטריא רמ״ח (אברים), ובנדרים (ל״ב א׳) דרשו שם אליעזר שעולה בגמטריא שי״ח, ובנזיר (ה׳ א׳) פרשו הפסוק דגבי נזיר, קדוש יהיה — יהיה בגמטריא שלשים, וזה סמך גם לדבר הלכה, דסתם נזירות שלשים יום, ובחולין (קל״ט ב׳) פרשו המלה „בשגם” (בשגם הוא בשר, פ׳ בראשית, ו׳ ג׳), שעולה בגמטריא שם משה. ועוד הרבה מאוד, ובמדרשים ובאגדות רבו מלספור.

ויותר מזה נמצא בירושלמי מס׳ תרומות (פרק ה׳ הלכה א׳), אמר רבי

אבהו, כל ימינו היינו תועין בה (בבירור הלכה אחת) כמקל חזה של סומא (שתועה בררכו), עד שלמדנו מן חשבון גימטריא.

ובזה אפשר לבאר ברה"ש (כ"ה א׳) אמר לי׳ רבי לרבי חייא, זיל לעין טב וקדשי׳ לירחא (עין טב הוא שם מקום ששם הי׳ קבוע ועד לקדש החודש) ושלח לי סימנא „דוד מלך ישראל חי וקים". והבאור הוא, שילך לקדש את החודש עפ"י הסתכלות במולד ובחשבונו, וע"י זה יקבע יום ראש חודש, וכאשר יקבע ישלח לו לסימן הלשון „דוד מלך ישראל חי וקים".

ויחס סימן לזה לקביעות ראש חודש פירש"י משום דדוד נמשל ללבנה דכתיב, תהלים (פ"ט), כירח יכון עולם, אבל על זה יש להעיר, דהא באותו פסוק נמשל גם לשמש, כמו שכתוב שם, כסאו כשמש נגדו, ומאי חזית לעשות סימן ללבנה יותר משמש (וע׳ בסמוך). ובכלל אין מבואר יפה כל לשון זה לקביעות ראש חודש.

אבל לולא דברי רש"י אפשר לומר הכונה בסימן זה, כי הוא, רבי, ביקש ממנו, מר׳ חייא, להודיע לו, אם היום ההוא שיחשב בחשבון המולד יקבע להיות ראש חודש, והמלים „דוד מלך ישראל חי וקים" עולים בחשבון גמטריא כהמלים „ראש חודש", כמנין זה כך מנין זה, תתי"ט (819), והנה זה סימן יפה לתכלית המבוקש בהענין.

וקרוב לומר, דלזו הכונה אומרים בנוסח קידוש לבנה הלשון דוד מלך ישראל חי וקים, יען כי יש יחס לקידוש לבנה אשר מקורה הראשי בלידתת בראש חודש עם לשון זה עפ"י הגמטריא עם המלים ראש חודש.

ואמנם לנוסח זה בקידוש לבנה אפשר לצרף דברי רש"י שהבאנו, דדוד נמשל ללבנה, אבל לפי הערתנו שהוא נמשל גם לשמש, קשה למה אין אומדים נוסח זה גם בברכת החמה המבוארה במס׳ ברכות נ"ט ב׳ וברמב"ם ושו"ע אר"ח סימן רכ"ט סעיף ב׳.

ויען כי יש מן החכמים שמביטין בכלל בשויון נפש על כלל ענין הגימטריאות — לכן מצאנו לנכון להמציא קורת רוח להמעיינים בענין זה ולחבבו על מחבביו, ונעיר, כי יש בתורה רמז נפלא ליקרת ענין הגימטריאות, והוא בפרשת האזינו (ל"ב מ"ז) בפסוק כי לא דבר רק הוא מכם, כי לשון זה „כי לא דבר רק הוא מכם" עולה בגימטריא „גימטריאות" (תרע"ט — 679), והנה חותם התורה על ענין זה כי לא דבר רק הוא.

והארץ היתה תוהו ובהו (א׳ ב׳)

הנה אחרי שפתח בפסוק הקודם בבריאת השמים וסיים בבריאת הארץ (את השמים ואת הארץ) הי׳ צריך כאן לפרש תחילה עניני השמים, כמו בריאת

השמים והירח וכוכבים, ואח"כ עניני הארץ. ובתורה תמימה הבאנו על דיוק זה דרשה מחז"ל במס׳ חגיגה י"ב ריש ע"ב.

אכן על דרך הפשט מצינו דרך הכתובים בסדר זה, להתחיל לפרש במה שסיים מקודם.

כה מצינו בפרשה הבאה (ב׳ ד׳) אלה תולדות השמים והארץ ביום עשות ה׳ אלהים ארץ ושמים, תחת שמים וארץ, כפי שפתח.

ובסוף פרשת וארא (ט׳ ל"א) והפשתה והשעורה נכתה, כי השעורה אביב והפשתה גבעול, והי׳ צריך לפרש מקודם הסבה מהפשתה שנזכרה תחלה, ולומר כי הפשתה גבעול והשעורה אביב.

ובפרשה בשלח (י"ז ב׳) במאמר משה לישראל, מה תריבון עמדי ומה תנסון את ה׳, והלאה שם בפסוק ז׳, ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה׳, והי׳ צריך לקרוא שם המקום מריבה ומסה, כסדר דבריו, מה תריבון ומה תנסון.

ובפרשה אחרי (י"ח ז׳) ערות אביך וערות אמך לא תגלה אמך היא לא תגלה ערותה, ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך הוא, והי׳ צריך לפרש מקודם דיני ערות אביו, כמו שהתחיל.

ובפרשה שלח (י"ג, י"ח—י"ט) וראיתם את הארץ מה היא ואת העם היושב עליה החזק הוא הרפה, המעט הוא אם רב, ומה הארץ הטובה היא. והי׳ צריך להקדים השאלות במה שפתח, בענין הארץ ואח"כ בענין העם.

ובשה"ש (ב׳ י"ד) הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה, והי׳ לו להקדים לומר כי מראך נאוה במה שפתח וקולך ערב. ועוד הרבה כאלה.

אך בכולם קבע הסדר לפתוח במה שסיים, כאן בפסוק שלפנינו מכיון שבהפסוק הקודם סיים בבריאת הארץ פתח בפסוק שלאחריו (פסוק זה) לספר מענינה, וכן בפסוק שלהלן (ב׳ ד׳) שהבאנו. ובפרשת וארא (שהבאנו) מכיון שסיים בנזק השעורה פתח לספר בסבת הנזק שלה, ובפרשה בשלח סיים בנסיון (ומה תנסון) פתח בענין זה על קריאת שם המקום, ובפ׳ אחרי שסיים בענין האם פתח לפרש דיניה, ובפרשת שלח סיים השאלה על מצב העם פתח לשאול על פרטי המצב שלו. וכן בשה"ש.

וכן הורו חז"ל בריש מס׳ ברכות, תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית עד דקאי בשחרית פירש מילי דשחרית והדר פריש מילי דערבית.

ועל כן מצינו גם בלשונות חז"ל כן במשנה במס׳ שבת (כ׳ ב׳) במה מדליקין ובמה אין מדליקין — אין מדליקין... ולא פירש מקודם במה מדליקין, במה שפתח, יען כי סיים בשאלה במה אין מדליקין פתח לפרש הפרטים שבהם אין מדליקין. וכן שם במשנה (מ"ז ב׳) במה טומנין ובמה אין טומנין,

אין טומנין... ולא פירש מקודם הדברים שבהם טומנין, כמו שפתח, יען כי סיים לשאול במה אין טומנין.

וכן בנוסח „קדיש דרבנן" (מקורו במס' סוטה מ"ט א', ונוסחו ברמב"ם סוף הלכות תפלה), על ישראל ועל רבנן... די באתרא הדין ודי בכל אתר ואתר יהון להון (כלומר, לאלה שבכל אתר ואתר) ולכון (הם אלה די באתרא הדין), והי' צריך לומר מקודם יהון לכון ואח"כ להון, כמו שפתח, די באתרא הדין ודי בכל אתר ואתר, אך מפני שסיים עם „די בכל אתר ואתר" פתח לברך אותם והקדים לומר „להון" המוסב על די בכל אתר ואתר ואח"כ „לכון" המוסב על „די באתרא הדין".

ואמנם יש בתלמוד יוצאים מכלל סדר זה, ועיין במס' נדרים ב' ב', ואין להאריך עוד.

ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור (א' ג')

בכל המשך הפרשה בתוצאת מאמרי ה' אל הפועל כתיב ויהי כן, מבלי לחזור על פרטי המאמרים שנתהוו, ורק כאן כתיב תוצאת הפעולה בשם ענינה כמו שהוא, ויהי אור, ולא ויהי כן, וצריך טעם.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דבכל הענינים שבהמשך הפרשה, אם הי' חוזר תוצאת המאמרים בפרטם, הי' צריך לחזור עליהם בלשונות שנאמרו, והיו הדברים רבים, ולכן כדי למנוע האריכות תפס לשון קצרת במבטא „ויהי כן", לומר, כן, כמה שאמר ה', אבל כאן מספר המלים שבהתוצאה שוה למספר שבמאמר, שתים כנגד שתים, יהי אור — ויהי אור, לכן תפס לשון המאמר.

ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה (א' ה')

ואמרו על זה במדרש בזה הלשון, ולחושך קרא אלהים אין כתיב כאן אלא ולחושך קרא, לפי שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה, ע"כ, והכונה, שאין הקב"ה מסמיך שמו אל הרעה, דהיינו על חשכת לילה, היפך מן האור שנקרא טוב, כמו שכתוב בפסוק הקודם וירא אלהים את האור כי טוב, ומכלל הן נשמע תואר לא רצוי על החושך.

וכבר הערנו על זה בתורה תמימה, כי ההערה הזאת של המדרש מופלאה מאד, יען כי לפי חקי הלשון אין צריך לכתוב כלל שם אלהים לאחר המלים ולחושך קרא, לומר ולחשך קרא אלהים, יען כי שם אלהים שבתחלת הפסוק מוסב גם על מחציתו השני' של הפסוק, וכמו להלן בפסוק י', ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים, ולא כתיב קרא אלהים, והרבה פסוקים כאלה, והשתנות השם בכזה אין מן הסגנון כלל.

ולכן נראה בכונת המדרש, דאחרי שהחושך נברא קודם האור, כמפורש למעלה בפסוק ב', וחושך על פני תהום, ואח"כ בפסוק ג' כתיב ויאמר אלהים יהי אור, ובאמת כן דרוש להיות עפ"י סדר בריאת הזמן, מתחלה ערב (משותף עם חושך) ואח"כ בקר (משותף לאור), כלשון הפסוקים בכל הפרשה, ויהי ערב ויהי בקר יום פלוני — אם כן הי' צריך לכתוב כאן ויקרא אלהים לחושך לילה ולאור יום, אך יען שאין הקב"ה מסמיך שמו אל הרעה, אל החושך, הפך הסדר וכתב תחלה ויקרא אלהים לאור יום. וזו כונת המדרש, והלשון בו צריך תקון קל. —

ועפ"י חדושו של המדרש בזה שאין הקב"ה מייחד שמו על החושך בארנו במ"ר פ' בא על הפסוק שם, ליל שמורים הוא לה', שכתב בזה הלשון, בעולם הזה הנס בלילה, אבל לעתיד לבא נעשה לילה ליום, שנאמר והיה אור הלבנה כאור החמה (ישעיהו ל'), ע"כ ולא נתבאר כונת המאמר הזה וסמיכתו לפסוק ליל שמורים לה'.

ולפי המתבאר כאן, שאין הקב"ה מייחד שמו על החושך, וכן לשם לילה המשותף לחושך, כמו שבארנו, קשה להמדרש הלשון ליל שמורים לה', שלא יתכן להסמיך שמו אל לילה, ומתרץ, דמוסב על שמור הלילה לעתיד לבא, לעת שיהי' אור הלילה כאור היום, כהוראת הכתוב. שאור הלבנה יאיר כאור החמה, ולכן נסמך שם ה' ללילה על שם העתיד, שכן דרך הכתוב לציין ע"ש העתיד, ע' כתובות י' ב'.

ועוד בארנו עפ"י לשון המדרש „שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה" בסוף פרשת יתרו, בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, (ועיין בברכות ו' א'), והקשה הריטב"א, דלפי הענין הי' צריך לומר אשר תזכיר, בנוכח, וכתב, דלפי מערכת הא"ב בסדר אתב"ש מתחלפים האל"ף והתי"ו זה עם זה, ובא כאן אלף במקום תיו כלומר, אזכיר במקום תזכיר (ועיין מש"כ מענין זה בפ' ויצא (ל' ל"ג) בארוכה בפסוק וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי). בארנו מזה בארוכה.

אבל אפשר לפרש הלשון אזכיר ככתיבתו, ובא לרמז ולהורות שאין הקב"ה מייחד שמו על הרעה ודק על הברכה, וזהו שאמר, בכל המקום אשר אזכיר אנכי את שמי אבא אליך וברכתיך, והיינו שאייחד את שמי רק על הברכה.

ועוד בארנו עפ"י זה במס' מגילה (י' י"ב) שעמדו על לשון הפסוק בסוף פרשה תבא, והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם כן ישיש ה' להרע אתכם. והקשו, ומי חדי הקב"ה במפלתם של רשעים, ותירצו, הוא אינו שש אבל אחרים משיש, וסמכו זה על הלשון ישיש (בפעל יוצא) ולא כתיב ישוש (בפעל עומד), ובפעל יוצא משמע שרק ישמח אחרים.

ועל פי זה יתיישב מה שקשה הלשון כן ישיש ה' (חוץ לבאור הגמרא לחלק בין הפעלים) הלא אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה, ואיך זה כתיב ישיש ה' עליכם להרע אתכם.

אך מכיון דהמובן מן הפעל ישיש — שישמח אחרים, כלומר, שאחרים ישמחו על צערם, וכתיב (משלי, כ"ד י"ב) בנפול אויבך אל תשמח פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. ואם כן, משמחתם של האומות תבא ישועה לישראל שישיב ה' אפו מהם ויחוננם. ולפי זה מתבאר שמתייחד כאן שמו על הטובה.

ויהי ערב ויהי בקר (א' ה')

על יסוד לשון זה אמרו בריש מס' ברכות (ב' א') בטעם הדבר שהתחיל רבינו הקדוש את משניות ממסכת ברכות בקריאת שמע של ערבית ולא בשל שחרית, מפני דיליף מברייתו של עולם, מעיקרא ערב והדר בקר, כדכתיב ויהי ערב ויהי בקר.

ויש להעיר למה לא סמכו הטעם על לשון כזה בתפלה גופה, שאמר דוד, ערב ובקר וצהרים אשיחה (תהלים נ"ה י"ח), ופירש"י שלש תפלות, ערבית, שחרית ומנחה.

ואפשר לומר, משום דאותו הפסוק איירי בתפלה, והמשנה איירי בקריאת שמע, שהיא קבלת מלכות שמים, ובזה יש סברא להתחיל בשחרית ברישא, כי מיד כשאדם עומד משנתו יקבל עליו עול מלכות שמים, ככל ברכות השחר, שמתיחסים להודאה וקבלת מלכות שמים. — אבל הלשון ויהי ערב ויהי בקר מורה שקביעות טבעית היא, ובא להורות שבכל הענינים הנוגעים ליום ולילה, הלילה קודם.

וע"ע מש"כ בפ' תבא בפ' ופחדת לילה ויום (כ"ח ס"ו) עוד טעם שבק"ש צריך להתחיל בשל ערבית.

ויעש אלהים את הרקיע (א' ז')

פירש"י, תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו ועשתה את צפרניה (ר"פ תצא), עכ"ל. וכונתו פשוטה, דאי אפשר לומר, שמוסב הלשון ויעש אלהים את הרקיע על עיקר בריאת השמים (כי שם רקיע משותף עם השם שמים, כבפסוק הבא, ויקרא אלהים לרקיע שמים), יען שהשמים כבר נבראו ביום ראשון, ולכן פירש, דכונת הלשון ויעש הוא תקון ושכלול, וכמ"ש בירושלמי ברכות (פ"א ה"א) על הלשון יהי רקיע (פסוק הקודם) יחזק הרקיע, יקרש הרקיע, יגלד הרקיע, ובאור הדברים עפ"י המבואר במדרשים דבבריאת יום ראשון היו השמים לחים, וביום שני נתחזקו ונתבצרו. ויהי' הלשון רקיע

מעין הלשון תרקיע עמו לשחקים (איוב, ל"ז י"ח), כלומר, חזקים כראי מוצק.

וכל זה כלול בלשון ויעש, ומביא רש"י ראי', דלשון עשיה יונח גם על תקון ושכלול מלשון ועשתה את צפרניה, דהבאור, תתקן ותנקה. וכן אפשר להביא משמואל ב' (י"ט כ"ה) ולא עשה שפמו, ופירשו בחז"ל (יבמות מ"ח א') לא תיקן ולא הידר שפמו (שער השפה העליונה).

וקרוב לומר, דמזה המובן בפעל עשיה יהי' הלשון עשיה בקרבנות, ועשה פסח, ועשהו חטאת, יעשה עולה, לעשות ריח ניחוח לה' (פ' שלח, ט"ו ג'), כלומר, יסדרו, יתקנו ויביאהו לתעודתו.

ועוד אפשר לפרש עפ"י המבואר בלשון עשיה שענינו תקון ושכלול את הפסוק דישעיה (מ"ג ז') כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, וטרח הרד"ק לפרש ענינם של הלשון המשולש הזה (בראתיו, יצרתיו, עשיתיו), ובאמת הוא פשוט, דבריאה יונח על בריאת יש מאין, כמו בריאת שמים וארץ, ויצירה הוא יש מיש, כהוראת הלשון בפרשה זו (ב' ז') וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, ועשיה הוא תקון ושכלול כמו שבארנו. וזהו באורם של הפעלים בראתיו — יש מאין, יצרתיו — יש מיש, אף עשיתיו — תקנתיו ושכללתיו.

ובזה יובן שנוי הלשונות בפרשה בענין בריאת האדם, כי בהמשך הפרשה באו כל השלשה לשונות, בריאה, יצירה, עשיה, כי מתחלה כתיב (א' כ"ז) ויברא אלהים את האדם, וכיון שלא נאמר בו יסוד ומקור בריאתו (מן עפר האדמה) כתיב בלשון בריאה, שהוא יסוד כלל הפעולה. ושוב כתיב (ב' ז') וייצר ה' את האדם עפר מן האדמה, ובזה רמז סדר הבריאה, יש מיש, כתב וייצר, שלשון זה יונח על יצירת יש מיש, כמו שבארנו, וכן כתיב (ב' י"ט) ויצר ה' מן האדמה כל חית השדה. ולבסוף כתיב (ה' א') זה ספר תולדות אדם בדמות אלהים עשה אותו, כלומר, תקנו ושכללו בדמות, כהוראת לשון עשיה, כמו שכתבנו. ומבוארים ברחבה כל הלשונות.

ואעיר עוד על הלשון בהפסוק דישעיה שהבאנו, בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו, והלשון „אף" צריך באור.

ויתבאר עפ"י הנהוג בסגנון לשון הקודש, כי כשמונים פרטים אחדים, שמות או פעלים, מחברים את השם או את הפעל האחרון בוא"ו החבור, כמו אברהם יצחק ויעקב, שרה רבקה רחל ולאה, ויולד נח את שם את חם ואת יפת, שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות (פ' יתרו, י"ח כ"א), אכל, שתה, ישן ועמד. וכן בלשון המשנה (רה"ש ט"ז א') בארבעה פרקים בשנה העולם נדון, בפסח, בעצרת, ברה"ש ובחג, ובפ"ו מ"א דמנחות, אלו מנחות נקמצות, מנחת סולת, מנחת נשים, מנחת עומר, מנחת חוטא ומנחת קנאות, וכזה בפ"ז מ"א דסנהדרין ופ"י מ"א ממס' כלים, וכן הנהוג

בשפות חול, וכאן בפסוק דישעיה הנזכר הי׳ צריך לומר בראתיו, יצרתיו ועשיתיו, אך בסגנון לשון מליצה רמה של הנביאים בא החבור ברחבה, ותחת הוא״ו (ועשיתיו) באה מלה שלמה „אף״.

והנה בתכונת שם „שמים״ אמרו חז״ל מאי שמים, מלמד שהביאו הקב״ה אש ומים ועירבן זה בזה ועשה מהם רקיע (חגיגה י״ב א׳)

והנה השאלה „מאי שמים״ לא נתבארה, ומה קשה לו.

ואפשר לומר הבאור עפ״י הידוע דבכלל שרש כל מלה בלשה״ק מחזיק שתים או שלש אותיות, כמו אכל, שתה, ישן, עמד, ישב, זקן נער והרבה כאלה, ובשמות — אב, אם, בן, בת, גג, גן, דל, דת, הר ועוד, ואשר יותר משלש אותיות ניתן לדרוש עפ״י איזו כוונה שיש בו, וכמו השמות אברך, אלגביש, ממזר (מום זר, יבמות ע״ו ב׳) נמרוד, עשתרות, צפרדע, (צפרא ידעת) שעטנז, תלפיות, וזו היא כונת שאלת הגמרא „מאי שמים״, כיון דהוא שם בן ארבע אותיות וכולן שרשיות דרוש להיות נדרשות, ומשני שהשם מורכב מן שתי מלים, שם מים, כדמפרש שהביא הקב״ה אש ומים ועשה מהם רקיע. וכונת הדברים, כי אעפ״י שבכלל אש ומים הם כחות מנגדות זל״ז, אעפ״י כן עשה שלום ביניהם, על דרך הלשון עושה שלום במרומיו (איוב כ״ה כ׳).

ועל דבר חסרון מ״ם אחד בשם שמים (לפי הדרש שם־מים) נבאר להלן בס״פ נח בפ׳ ומוראכם וחתכם.

ועיין בברכות נ״ו ב׳, הרואה קדרה בחלום יצפה לשלום, ולא נתבאר היחס זל״ז. וקרוב לומר, משום דאין דבר בטבע שיעשה שלום בין אש ומים כמו הקדרה שמלאה מים ועומדת באש ושניהם שלמים, ולכן נעשה הקדרה לסמל השלום.

ודע דעפ״י זה מה שבארנו שבמעשהו זה מן ערבוב אש ומים עשה הקב״ה כביכול שלום בין שני היסודות המנגדים זה לזה, אש ומים, — עפ״י זה יש לכוין הנוסח בברכת תפלה לחולה „שישלח לו הקב״ה רפואה מן השמים״. והלשון „מן השמים״ נראה כמיותר, כי בודאי כל מין רפואה וכל עניני האדם באים מן השמים.

אך הבאור הוא עפ״י מש״כ הטבעיים שיסוד כל מחלה שבאדם הוא מהתגברות היסודות שבגוף האדם (אש, רוח, מים, עפר) אחד על חבירו ואין שלום ביניהם להיות כל אחד על משמרתו שהוקבע לו. וכעין זה במ״ר פ׳ מצורע (פרשה ט״ו), אדם משוקל (במשקל שוה) חציו מים וחציו דם, בשעה שהוא זוכה, **לא** המים מרובין על הדם ולא הדם מרובה על

המים, והוא בריא ובזמן שחוטא פעמים שהמים מרובין ופעמים שהדם מרובה ונעשה חולה.

ומבקשים שישלח ה׳ רפואה מן השמים בזה שיעשה שלום בין היסודות ולא ידחק אחד את חבירו, וכמו שעשה שלום בין יסודי האש והמים שעשה מהם רקיע, כמבואר, וממילא ישוב החולה לשלמות בריאותו.

יהי מארת (א׳ י״ד)

פירש״י, מארת חסר (וא״ו) כתיב, על שהוא יום מארה לנפול אסכרה בתנוקות, ששנינו (תענית כ״ז ב׳, בענין אנשי משמר שבביהמ״ק, שהיו מתענים בכל יום), ברביעי היו מתענין על אסכרה שלא תיפול בתנוקות. ובירושלמי תענית פ״ד ה״ג מסמיך זה על לשון מארת שהוא חסר וא״ו, וממובן מארה (קללה), והם דברי רש״י כאן.

ומשמע מזה שמחלה זו מיוחדת רק בתנוקות, ויש להעיר, כי מצינו מציאות מחלה זו גם בגדולים, כמו בשבת (ל״ג ב׳) אסכרה באה על המעשרות (על מניעת הפרשת מעשר) ועל לשון הרע, בפסחים (ק״ה א׳) כל הטועם כלום קודם שיבדיל, מיתתו באסכרה, ובמ״ר פ׳ בהעלתך על הפסוק והיה לכם לזרא פירשו — לאסכרה. ובמ״ר קהלת בפסוק כי גם (ד׳ י״ד) אסכרה עלתה בגרונם ונחנקו. ומכל אלה המקומות נראה, כי מציאותה גם בגדולים.

וצריך לומר, דאעפ״י שאפשר לה לבא גם לגדולים אבל לתנוקות היא מסוכנת מאוד, וצריכה רחמים רבים.

ותכונת מחלה זו — מבואר בברכות ח׳ א׳, שהיא כפיטורה (חבל) בפי ושט, ובשבת ל״ג ב׳, שמתחלת בבני מעים ונגמרת בפה, ועל זה יכון הבאור שבמ״ר שהבאנו שביארו הפסוק בפרשה בהעלתך והיה להם לזרא — לאסכרה, וכן מכוון לפי זה המ״ר קהלת שהבאנו. ונראה, שהיא המחלת שקורין עתה שארלאך Scharlach.

והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ (א׳ ט״ו)

ובפסוק הקודם כתיב מארת חסר וא״ו, המורה על לשון יחיד, מאור אחד. ואפשר לומר הטעם בזה, משום דכפי שידוע אין להלבנה אור לעצמה, רק מה שמקבלת מן אור השמש, ואשר על כן נקראת בשם „לבנה״ בלשון סגי נהור, יען כי בעקרה ביסודה היא כהה ואפלה, ורק ליושבי ארץ, לפי ראות עיני בני אדם נראית כמאירה בפני עצמה, ושניהם, השמש והלבנה, נראים כשני מאורות מיוחדים, מבלי תלוי זה בזה.

ולכן בפסוק הקודם, דאיירי ביסוד בריאת המאורות ברקיע השמים,

אשר באמת נברא רק מאור אחד, אור השמש, כתיב מארת, חסר וא"ו, לשון יחיד. אבל בפסוק זה, דכתיב והיו למאורות להאיר **על הארץ**, **ועל הארץ** נראים כשני אורות מיוחדים, כתיב מאורות מלא, להורות על מספר רבים, כפי שטחות מראיהם, כמבואר.

אך בכלל צריך באור הלשון והיו למאורת, והא כבר נאמר יהי אור ויהי אור, ואפשר לומר, משום דאותו האור נברא ביום ראשון ואמרו חז"ל (חגיגה י"ב א') שהאור שנברא ביום ראשון גנזו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבא, וברביעי נברא לכל העולם.

ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה (א' ט"ז)

בתלמוד מס' חולין (ס' ב') הקשו על סתירת הלשונות בפסוק זה, דמקודם כתיב ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים, ושוב כתיב אחריו את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אלמא אחד קטן הוא.

ובהשקפה ראשונה קשה מה קשה להם, כי אעפ"י שלגבי המאור הגדול נראה המאור הקטן כקטן, אבל הן גם הקטן, כשהוא לעצמו, גדול הוא, והרי זה כמו שיאמרו על שתי ערים גדולות שגדולות הן, אך האחת גדולה מחבירתה, אבל על האמת שתיהן גדולות.

אך כבר בארנו דכונת הקושיא מוצאה ממקום אחר, והוא עפ"י שאמרו ביומא ס"ב ב' דסתם מעוט רבים שנים, וגם אם לא כתיב „שני" ידעינן עפ"י כלל זה דשנים הם, ולכן במקום דכתיב „שני" דרשינן על השתוותם זה לזה, וכה דרשו בגמרא בכמה ענינים דכתיב בהו שני, שנים, שמורים על השתוותם זה לזה.

וזו כונת הגמרא כאן, דמדכתיב שני המאורות הגדולים, והי' יכול לכתוב ויעש אלהים את המאורות הגדולים ולהשמיט המלה „שני", ומדכתבה, מורה על השתוותם במדת גדלותם, ואם כן שוב לא יתכן לומר המאור הגדול והמאור הקטן, אחרי ששוים הם.

ובהמשך הספר נבאר אי"ה כמה לשונות בתורה על דרך זו.

את המאור הגדול ואת המאור הקטן (א' ט"ז)

במס' חולין (ס' ב') מתבאר, דמתחילה היו שניהם (השמש והלבנה) **שוים בגדלותם**, ורק אחרי כן, כשטענה הלבנה לפני ה' „וכי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד", ובזה רמזה רצונה להקטין מדת השמש, ועל זה **הקפיד עליה הקב"ה והקטין אותה**, את הלבנה. וזה הוא מפני שקינא להשמש **ששמעה עלבונה** ושתקה.

ועפ"י זה פרשנו בתר"ת מה שאמרו (גיטין ל"ו ב' ועוד) **הנעלבים ואינם עולבים**, שומעין חרפתם ואין משיבים, עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו (שופטים ה' ל"א), ולכאורה מה שייכות פסוק זה לנעלבים ואין עולבים, אך לפי המבואר, שהשמש שמעה עלבונה ושתקה, ואשר מפני זה קינא ה' לה והקטין את מדת הלבנה, כך יקנא ה' לאלה הנעלבים ואין עולבים, ויפרע מן העולבים.

ומה דכתיב בפסוק בשופטים הנזכר כצאת השמש בגבורתו, בלשון זכר, אעפ"י שמצינו שמש בלשון נקבה, כמו בפ' לך (ט"ו י"ז) ויהי השמש באה וביונה (ד' ח') ותך השמש על ראש יונה, ובאה השמש על הנביאים (מיכה ג' ו'), אך זה אחד מן השמות הבאים בנטית זכר ונקבה, כמו: חלון, ימין, ירח (ע' תוס' חולין ס' ב'), לשון, מחנה, פעם, צפור ועוד, ועל כן מצינו השמש יצא על הארץ (פ' וארא, י"ט כ"ג), וזרח השמש ובא השמש (קהלת א' ה') יומם השמש לא יככה (תהלים, קכ"א ו').

ודע דמטעם זה שבארנו בקנאת ה' להנעלבים ונוחים, מטעם זה קירב הקב"ה לקרבנות את מין בהמות ולא חיות, מפני שמין בהמות נוה ונרדף, והחיות רודפות ואכזריות, וכן ממין העופות קירב רק תורים ובני יונה, מפני שהן יותר נוחות וצנועות.

ועוד נכתוב אי"ה מה ששייך לפסוק זה להלן בפרשת ראש חודש בפסוק ושעיר עזים אחד לחטאת לה' (כ"ח ט"ו).

ויעש אלהים את חית הארץ (א' כ"ה)

יש להעיר על כי בבריאת עופות ודגים מפורש שבבריאתם ברך ה' אותם בברכת פרו ורבו (פסוק כ"ב), וכאן בבריאת חית הארץ לא נמצאה ברכה זו.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דרבוי מיני חיות סכנה לאדם, כמו שכתוב בפרשה משפטים (כ"ג כ"ט) ורבה עליך חית השדה, ולכן אין מן המדה לברך ברבוי את הדבר שרבויו מביא קללה ונזק לאדם.

ויאמר אלהים נעשה אדם (א' כ"ו)

לדברי רש"י כאן יש בלשון „נעשה" (שהוא לשון רבים) מקום לפוקרים לומר, ששתי רשויות בראו את האדם, ובאמת הכונה כאן (גם זה מדברי רש"י) מהוראות לשון „נעשה", שנמלך הקב"ה עם המלאכים על דבר בריאת האדם, כמבואר במ"ר, ושלמדה כאן התורה דרך ארץ שלא יתגאה אדם לעשות מעשיו עפ"י דעתו לבד, אך שיהא הגדול נמלך בקטן ממנו, כדרך שעשה הקב"ה בבריאת האדם שנמלך במלאכים, עכ"ל רש"י.

ומתבאר מזה, דבמלת „נעשה" כאן יש שתי הוראות, האחת, כי המעשה

נעשה בשנים, והשני', כי באה להורות על מניעת הגאוה, וכשיבא לאדם לעשות מעשה לא יתגאה בדעתו לבד אך ימלך גם בקטן ממנו.

ועל פי זה אפשר לכוין כונת הגמרא במס' סוטה (ד' ב') במאמר כל המתגאה כאלו עובד עבודה זרה, ולכאורה מה שייכות זה לזה, אך לפי המבואר, אפשר לומר, משום דזה המתגאה לא משפיל עצמו להתיישב בעניניו עם הקטן ממנו, וכן אינו מפרש הלשון „נעשה" שבלשון רבים להוראת דרך ארץ להיות הגדול נמלך בקטן, אחרי כי הוא לא יחזיק במדה זו, ונשאר לפניו לפרש הלשון „נעשה" לשתי רשויות, כמש"כ רש"י, וזהו כעובד ע"ז.

ובזה יתבאר מה שאמרו בסוטה (ה' א'), כל המתגאה, אומר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם, שנאמר (תהלים, ק"א ה') גבה עינים ורחב לב אותו לא אוכל וכו' ע"כ. ולא נמצא רוגזא כזו בכל החוטאים ובכל החטאים, וזה הוא, מפני שכל החטאים באים מסבות שונות מבלי נוגע באחדות המקום, ולא כן המתגאה, כמו שבארנו.

וכן יתבאר המאמר הסמוך במס' סוטה שם (ד' ב') כל המתגאה שכינה מיללת עליו, וזהו מפני שבנגעו באחדות ה' הוא מתחייב בנפשו. ועל דרך הלשון בזמן שאדם מצטער שכינה אומרת קלני מראשי (סנהדרין מ"ו א').

ועוד יתבאר בזה מ"ש בזבחים (ק"ב א') בשעה שפוסקים גדולה לאדם פוסקים לו ולזרעו, ואם הגיס דעתו הקב"ה משפילו. ע"כ, ואפשר לומר יחס העונש הזה (משפלות) למתגאה, משום דענין הגדולה בכלל הוא ענין אצילי ממרום, ומכיון שהוא נוגע באמונת האחדות, האצילית במרום, כמבואר, נענש בזה שניטל ממנו רוח האצילי בארץ ונעשה שפל.

ואמנם נראה, דבכלל הלשון „כאלו" (כאלו עובד ע"ז) אין ההוראה שויון ממש, אך רק דמיון שטחי, כמו בב"מ (ל"ט א') כשבויין ולא שבויין ובא רק על דרך ההפלגה לגנות את מדת הגאוה, אבל קשה לומר דהמתגאה הוא ממש כעובד ע"ז, וגם כי על האמת יש במדת הגאוה הרבה יותר סכלות מאשר רשעות, יען כי מה יתגאה קרוץ מחומר, אשר נזק אחד בגופו יוכל להורידו לשחת, והתעיף עיניך בו ואיננו.

וכן יתבארו כמה מאמרים בתלמוד ממין לשון זה, כמו כל הדר בחוץ לארץ כאלו עובד ע"ז (כתובות ק"י ב') כל המעלים עיניו מן הצדקה כאלו עובד ע"ז (ב"ב י' א'), כל המחליף בדבורו כאלו עובד ע"ז (סנהדרין צ"ב א') כל המשייר פתיתים על שלחנו כאלו עובד ע"ז (שם ועיי"ש ברש"י), ובזהר פרשה בראשית (כ"ז ב') כל הכועס כאלו עובד ע"ז.

ובדמיונים אחרים, אדם שיש בו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו (ברכות ל"ג א'), האוכל לחם בלא נטילת ידים כאלו בא על אשה זונה

(סוטה ד' ב') כל אדם שיש בו גסות הרוח כאלו בא על כל העריות (שם), כל שדעתו שפלה כאלו מקריב כל הקרבנות (שם ה' ב'), כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות (שם כ"א ב'), כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאלו נוטל נשמתו ממנו (ב"ק קי"ט א'), כל הרואה את רבי מאיר בבית המדרש (ושומע חריפות פלפולו) כאלו עוקר הרי הרים, ועוד כמה וכמה מאמרים המתדמים בלשון „כאלו", ובאו רק על דרך ההפלגה ומוסר הנפש ויושר המדות.

ובמקום אחד בא לשון „כאלו", והוא יכדיע ויכריח לפרש את הלשון „כאלו" אך ורק על דרך ההפלגה ולא כאלו ממש.

והוא במשנה דאבות (פרק ה' משנה כ"א)... בן תשעים לשוח, בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם. והיתכן כי נפרש אשר בן מאה תחשב אשתו אלמנה ובניו יתומים, אך בא להפליג קושי החיים של בן מאה שנה, חיים עכורים ודלוחים, והם למעמסה עליו, והרי מבואר מפורש דהלשון „כאלו" הוא לאו דוקא כאלו ממש, אך על דרך ההפלגה והציור.

ועתה נשוב אל תחלת דברינו, אל באור דברי רש"י את הלשון נעשה שבא בלשון רבים, וכל מה שכתבנו בזה הכל סובב הולך אל נקודה זו, לבאר ולפרש טעם הדבר שבא הלשון נעשה בלשון רבים.

אבל על דרך הפשט וסגנון לשון המקרא יתכן לומר, כי לשון זה (נעשה) בא רק דרך כבוד לגבוה לדבר בלשון רבים, שכן נמצא במקרא פעמים רבות מאוד, וכמו בסוף פרשת נח (י"א ז') הבה נרדה ונבלה שם שפתם, ושם אי אפשר להבין הלשון כשתי רשויות, יען הפסוקים שקודם ושאחר לשון זה מכחישים זה, כמו שכתוב (פסוק ה') וירד ה', ובפסוק ו' ויאמר ה', ושוב לאחר המאמר הבה נרדה כתיב (פסוק ח') ויפץ ה' אותם, הכל בלשון יחיד, אך במקום דכתיב בלשון רבים הוא רק מפני שכן הוא מדרך הכבוד.

וכן יתבארו כמה לשונות מסגנון זה, כמו בפרשת וישלח (ל"ה ז') כי שם נגלו אליו האלהים ובפרשה ואתחנן (ד' ז') אלהים קרובים, וביהושע (כ"ד י"ט) אלהים קדושים, ובשמואל א' (ד' ה') האלהים האדירים, ובשמואל ב' (ז' כ"ג) הלכו אלהים, ובמלאכי (א' ו') ואם אדונים אני, ובפ' תשא (ל"ג י"ד) פני ילכו — תחת ילך, וכן הנהוג במלכותא דארעא לדבר בלשון רבים, כנודע.

וכן מצינו בחז"ל הלשונות אף אנן נמי תנינא, אף אנו נאמר, והם דברי יחידים, ובסוף מס' ב"מ (קי"ט א') אמר אחד החכמים, אפריון נמטי' לרבי שמעון תחת אמטי'.

ובזה יתבאר מה שבמעשה העגל כתיב (פ' תשא, ל"ב ד') ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים, בלשון רבים, ונחמיה, בזכרו

את המכשול המגונה הזה ובחזירתו דבריהם שינה לשונם ואמר משמם (נחמיה ט׳ י״ח) ויאמרו זה אלהיך אשר העלך, בלשון יחיד, תחת „אלהיך״ ותחת „העלוך״ בלשון רבים, וזה הוא, מפני דכפי שיתבאר במקומו להלן בפ׳ תשא הי׳ יסוד רעיון ממעשה העגל מזמת לב הערב רב שעלו עם ישראל ממצרים, והם פנו לישראל בלשון אלה אלהיך ישראל (וזה מוכרח שהם אמרו זה ולא שלומי אמוני ישראל, משום דאם כן הי׳ להם לאמר אלה אלהינו, ולא יכון כאן שם ישראל), וברצונם של הערב רב לגדל ערכו של העגל בעיני העם, קראוהו בלשון כבוד וגדולה, בלשון רבים, אלה אלהיך אשר העלוך, ונחמיה לא רצה לקרוא על העגל שם כבוד, בלשון רבים, שינה לשונם ואמר משמם זה אלהיך אשר העלך, בלשון יחיד.

ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (א׳ כ״ו)

במה עמלו רש״י ורמב״ן ועוד מפרשים בבאור הלשון „בצלמנו כדמותנו״, וזה הוא מפני שנראה להם לשון זה כלפי מעלה מגושם וזר מאד, אינו נוח ואינו רצוי להבינו כהוראתו בפשטות.

ואני לא אדע מה זרות יש בלשון זה, כי הן כפי המתבאר במדרשים ברש״י בפסוק זה בבאור הלשון „נעשה״ אדם, בלשון רבים מפני כי על בריאת האדם בכלל נמלך הקב״ה במלאכים (עיין במאמר חקודם).

ובגמרא חולין (צ״א ב׳) אמרו על הפסוק דריש פרשה ויצא מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (בסולם), מהו עולים ויורדים, עולים ומסתכלים בדיוקנין של מעלה ויורדין ומסתכלין בדיוקנין של מטה. ופירש״י, בדיוקנין של מעלה פרצוף אדם שבארבע חיות בדמות יעקב, עכ״ל. וכפי הנראה אגדה זו נסמכת על הפסוקים ביחזקאל (א׳ ה׳) וזה מראיהן (של חיות הקודש, מלאכים) דמות אדם להנה, ושם (פסוק י׳) ודמות פניהם פני אדם, ועוד שם (פסוק כ״ו) ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם, וביומא (ל״ז א׳) ובב״מ (פ״ו ב׳) על הפ׳ דריש פרשה וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו, מאן ניהו שלשה אנשים — מיכאל, גבריאל ורפאל, ובפ׳ וישלח ויאבק איש עמו — מלאך (חולין צ״א ב׳), ובירושלמי יומא פ״א ה״ח פירשו הפסוק בפרשה אחרי וכל אדם לא יהיה באהל מועד — אפילו מלאך, ובמד״ר ר״פ וישב וימצאהו איש — זה גבריאל, וכמו שמכונה בספר דניאל (ט׳ כ״א) והאיש גבריאל, ושם (י״ב) והאיש לבוש הבדים, ובמ״ר פרשה קרח (פרשה י״ט) גדול כחם של נביאים שמדמין דמות גבורה של מעלה לצורת אדם שנאמר (דניאל, ח׳ ט״ז) ואשמע קול אדם, ומוסב על קול מלאכים. ובמדרש תהלים (ל״ו) אשריהם לצדיקים ונביאים שהם מדמים הצורה ליוצרה ואת הנטיעה לנוטעה, ובאגדות איתא, כי בשעת מת״ת

נתראה הקב״ה כזקן ועל הים כגבור צעיר. וע״ע בזהר פ׳ בא, מ׳ ב׳, ופרשה משפטים צ״ד ב׳.

ובהמשך להמבואר למעלה כי נמלך הקב״ה עם המלאכים על דבר בריאת האדם, לא יפלא כלל הלשון בצלמנו כדמותנו, ככל מה שנתבאר בענין זה, וגם הוא, כביכול, נשתתף עמהם, כי השתוף גם הוא ממדת דרך ארץ כמו הלשון נעשה, כפי שנתבאר. וע׳ ברמב״ם פ״ה ה״ז מתשובה ובראב״ד שם ואין להאריך עוד בזה ולהרחיב הדבור בענין שאין דורשין בו, כמבואר במשנה חגיגה י״א ב׳, והוא מהדברים שרק „מעוטן יפה״.

ויברא אלהים את האדם (א׳ כ״ז)

בכלל מצינו בענין בריאת האדם שלש לשונות, ויברא (כאן), וייצר (י״ב ז׳) ולבסוף — עשה אותו (ה׳ א׳), ובארנו זה למעלה בפסוק ויעש אלהים את הרקיע (פסוק ז׳).

ויברא אלהים את האדם (א׳ כ״ז)

הנה מתבאר, שהאדם נברא לאחר כל הנבראים, ובטעם הדבר אמרו במס׳ סנהדרין (ל״ח א׳) שאם תזוח דעתו עליו (שיתגאה בעצמו) אומרים לו יתוש קדמך במעשה בראשית, כלומר, גם היותר קטן שבברואים נברא קודם שנבראת אתה.

ולא נתבאר מה ענין תוכחת מוסר בזה. ואפשר לומר עפ״י המבואר בגיטין (נ״ו ב׳) דבשעה שחרף טיטוס מערכת שמים (בשעת חורבן ביהמ״ק) ואמר, אם גבור הוא (בהסבה לה׳) יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה, יצתה בת קול ואמרה לו, רשע בן רשע, בריה קלה יש לי בעולמי, עלה ליבשה ועשה עמה מלחמה, עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו ונקר במוחו שבע שנים עד שמת, וזוהי הכונה שאומרים לו יתוש קדמך ויכול להתגבר עליך ולפוצץ גאותך.

וגם אפשר לומר בטעם קדמות כל הנבראים לבריאת האדם שזה לטובתו, והוא עפ״י מה שאמרו בסנהדרין (נ״ט ב׳) דאדם הראשון, עד שחטא, הי׳ מיסב בגן עדן ומלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין. ולפי זה, במכוון נברא לאחר כל הנבראים, ואפילו לאחר גדולי קרקע, כדי שימצא הכל מוכן לפניו, ואלמלי נברא לראשונה הי׳ מחוסר כל לצרכי חייו.

וע׳ בתרגי״נ שכתב, ונברא האדם ברמ״ח אברים ובשס״ה גידים, עכ״ל, ובס״ה תרי״ג. וי״ל, כי מספר האברים מרמז למספר רמ״ח מצות עשין שהם עובדים כמו האברים, ומספר הגידים לשס״ה מצות ל״ת שאינם עובדים כמו הגידים.

וכבשה (א׳ כ״ח)

הכתיב וכבשה, בלשון יחיד, והקרי וכבשוה, בלשון רבים. וכפי הנראה רצו חז״ל לקיים משמעות שניהם, ומתבאר, כי וכבשוה מוסב על עניני החיים בכלל, שגם היא עובדת בהם, והלשון וכבשה, ביחידות, מוסב על מלחמות, אשר בזה תלוי המעשה רק בגברים ולא בנקבות, כי „אין דרכה של אשה במלחמה״ (קדושין ב׳ ב׳), ואין דרכה של אשה לכבוש (יבמות ס״ה ב׳), ואסור לאשה לצאת בכלי זין למלחמה (נזיר נ״ט א), ועל זה יכונן הלשון וכבשה בהסבה על האדם לבד, (עיין ביבמות שם).

ויחס ענין זה למצוות פו״ר י״ל פשוט, משום דמטבע מלחמות להאביד אנשים, ובאה מצוה זו למלאות הנחסר במלחמות.

הנה נתתי לכם את כל (א׳ כ״ט)

יותר הי׳ נכון לכתוב אני נותן לכם את כל, בלשון הוה, כפי אמתת הענין, שעתה מגביל להם דבר זה למאכל, וכמו הנני נותן לו את בריתי שלום (פ׳ פנחס).

אך כן הוא לפעמים מדרכי הלשון, שיבא עבר במקום הוה, כמו בפרשת לך (י״ד כ״ב) הרימותי ידי אל ה׳, תחת אני מרים, ובפרשת חיי (כ״ג י״ג) נתתי כסף השדה קח ממני, תחת אני נותן, ובפרשת שלח סלחתי כדבריך תחת אני סולח, וברות (ב׳ ח׳) הלא שמעת בתי, תחת הלא תשמעי, ועוד הרבה. והנה כן הוא מדרכי הלשון.

ולפעמים מצינו ההיפך, הוה במקום עתיד, כמו להלן בפרשה, ואד יעלה מן הארץ — תחת עלה, וכל שיח השדה טרם יהיה — תחת טרם היה, ובפדשה חיי (כ״ב מ״ה) אני טרם אכלה לדבר — תחת טרם כליתי. והרבה כהנה. וגם זה מדרכי הלשון.

וגם אפשר לומר בנוגע ללשון פסוק זה הנה נתתי לכם את כל, בלשון עבר, כי הפעל נתתי איננו ממובן נתינה מיד ליד, כי אם מענין יעוד, הבטחה, ערובה, כלומר, כי מאז יעדתי והזמנתי שהכל יהי׳ לכם, למענכם, וכמו הלשון בפרשה לך (ט״ו י״ח) לזרעך נתתי את הארץ, כלומר, יעדתי והקדשתי את הארץ לבניך. ובפרשה תולדות (כ״ז ל״ז) ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, וגם כאן הכונה שכבר יעדתי והזמנתי את כל שיהיו לכם. וכן יתפרש הפסוק בפרשה חיי שהבאנו נתתי כסף השדה קח ממני שמכוון לומד יעדתי והקדשתי את הכסף עבור המערה, קחנו ממני.

לכם יהיה לאכלה (א׳ כ״ט)

ובפסוק הבא כתיב ולכל חית הארץ... את כל ירק עשב לאכלה. ויש להעיר למה לא אמר לאכלה על כולם ועל הכל, על אדם ועל בהמה, על כל עשב ופרי עץ וירק עשב, ולמה הפסיק במלת לאכלה בין המתנות לאדם ולחיות הארץ. וגם צריך באור, למה באכילת אדם אמר יהיה לאכלה, בעתיד.

ואפשר לפרש זה וזה עפ״י מה שאמרו בגמרא פסחים (קי״ח א׳), כי בשעה שאמר הקב״ה לאדם הראשון וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה (להלן ג׳ י״ח) זלגו עיניו דמעות, אמר, אני וחמורי נאכל מאבוס אחד, וכיון שאמר לו הקב״ה בזעת אפיך תאכל לחם (שם) נתקררה דעתו, והכונה היא, מפני שהלחם צריך הכנה רבה: זריעה, קצירה, דישה, טחינה, לישה ואפיה, אבל החמור אין צריך לכל אלה, אך אוכל ישר מן התבואה בצאתה מן האדמה, בלא כל תקון והכנה, ואם כן ממילא לא יאכלו שניהם מאבוס אחד, ועל כן נתקררה דעתו.

וענין זה מרומז בפסוק שלפנינו, כי לאדם ולאשתו אמר לכם יהיה לאכלה, את כל הגדולי קרקע יהיה לכם לאכלה, לא מיד כשיצאו מן האדמה, אך לאחר שתכינו אותם בכל צרכיהם, בקצירה ודישה וכו׳ (כמובאר למעלה), אבל לכל חית הארץ ולכל עוף השמים נתתי את כל ירק עשב לאכלה — בלא הכנה, רק כמו שהם, ישר מן האדמה.

ולפי זה ניחא מה שהערנו בפסוק זה, למה לא אמר לאכלה על כולם ועל הכל, ולמה באכילת אדם אמר יהיה לאכלה, וזה מפני השנויים בתכונת אכילתם, כמבואר.

ויהי כן (א׳ כ״ט)

לא נתבאר על מה מוסב זה הלשון ויהי כן, כי לפי המשך הלשון והענין בהפסוקים כאן, הנה נתתי לכם כל עשב.. ולכל חית הארץ... את כל ירק עשב לאכלה — לאחר כל זה אין כל ענין ומובן לומר ויהי כן, כי הלא כל דבר לא נתהווה בזה.

ואפשר לומר הכונה, כי עד מאמר זה ממתנות דברים אלה למזון, לא הי׳ בכל גדולי קרקע כל תכונה וכל כח למזון הגוף, והי׳ ענינם ותכונתם כעצים ואבנים, ומכיון שקבעם ה׳ לאכילה נתהוה בם כח המזון. וזהו באור הלשון ויהי כן — שנעשו כל אלה מוכשרים לאכילה.

וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד (א׳ ל״א)

במדרש כאן אמרו, והנה טוב מאוד — זה המות. למרבה הפלא הגדול אשר בהמאמר הקצר הזה אפשר בכל זאת להחליט, כי לא רק שאיננו

מופלא וזר. אך נהפך הוא, הוא פשוט וישר בדעה והגיון, רצוי ומתקבל, נוח ומובן כאמת לאמתו בהגיון ונסיון, ואף יתבאר שייכות מאמר זה לגמר הבריאה.

ואעפ״י שזכרנו ענין זה בתורה תמימה, אך לגורל הכרחיות הביאור בזה נקבע אותו גם כאן, וכתוספת ביאור ויתר הסבר.

ונקדים בזה, כי השם „מות" בכלל יותח לא רק על אפיסת וגויעת בעלי חיים, כמו שרגילין להבין, אך גם על כל דבר וחפץ וגם על צומח ודומם הכלה ונפסד, ומשותף שם זה עם השמות אפיסה, כליון והפסד.

ומזו ההוראה יתבאר שם מיתה בכמה דברים חומריים אשר עומק הוראתם בהם כליון ונזק מוחלט.

כה מצינו בפרשת ויגש (מ״ז י״ט) למה נמות גם אנחנו גם אדמתנו, אעפ״י שלא שייך מיתה באדמה, אך בעת שלא תתן האדמה יבולה נחשבה כמתה.

וכן באיוב (י״ב ח׳) ובעפר ימות גזעו (של העץ), והיינו שיפסד הגזע מכחו ומתכונתו.

ועל שממון מלכות אפרים נאמר (הושע י״ג א׳) ויאשם בבעל וימת, והיינו שהופרה מלכותו.

וכן אמר הנביא (עמוס ב׳ ב) ומת בשאון מואב, ומוסב על שממון גוי וארצו.

ואיוב העיד ברעיו ואמר (י״ב ב׳) ועמכם תמות חכמה, והכונה שעמם תפוג חכמה, וכינה זה בשם מות.

ובתלמוד (ב״ק נ״ג א׳) כינו שבירת כלי בשם מיתה, ואמרו, שבירתן (של כלים) זו מיתתן.

וכן הנהוג בלשון בני אדם, אשר על כל דבר בעולם הנפסד בכל מיני סבות, באש ובמים ובכל אופן שהוא, אומרים, הדבר הזה כבר מת.

ועתה נבוא חשבון, כי לו לא הי׳ נפסד וכלה דבר הנמצא בעולם, כי אז לא הגיעו בני האדם לתכלית השלמות הצפונה וטמונה בתכונות וביסודי אותו הדבר. למשל, אם הי׳ בגד ונעל ובית וכסא ושלחן ומנורה וכל כלי וכל חפץ קיימים לעולם ולא הי׳ צריך לעשותם מחדש, כי אז לא הי׳ מתגלה החסרון שבהם וההכרח או יקרת התקון ההכרחי או המשוכללי שראוי לבא בהם, אך סבת התקון והשכלול באה לרגלי כלית אותו הדבר, והכלי׳ מביאת לידי חסרונו, וחסרונו מכריח לעשותו מחדש, ובעת העשיה מרגישים את החסרון והפחיתות שהי׳ באותו הדבר עד כה, וחושבים ומתחכמים איך למלא אותם בזה הדבר הנעשה עתה מחדש. ונמצא, שהאבדון והכלית

(הכלולים בשם „מיתה") מכל דבר מביא לתכלית נרצה, שאותו הדבר כמו יברא מחדש ביתר שאת על הקודם, בתקון ובשכלול.

וזו היא כונת המדרש שהבאנו, וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד — זה המות, כלומר, שאחר יצירת כל דבר עדיין טמון בו הטוב האפשרי לבא בו ע״י אבדונו וכליונו, המכונה מות, כמבואר.

ומכוון ענין זה בכלל למה שאמרו במ״ר פרשה זו (פרשה י״א) שכל דבר הנברא בששת ימי בראשית צריך עשיה ותקון. ובזה כלול כל מה שבארנו.

ומסתבר גם זה מה שרמוז ענין זה (כלומר הלשון והנה טוב מאוד עפ״י הדרש זה המות) בסוף פרשת הבריאה לאחר ששת ימי הבריאה, לומר, כי אף אם שבשעתן נבראו כל היסודות הטבעיים לצרכי העולם, אבל השכלול שבהם ימשך לעולם.

ויכלו השמים והארץ (ב׳ א׳)

במס׳ שבת (קי״ט ב׳) אמרו, אפילו יחיד המתפלל בערב שבת צריך לומר ויכולו, דאמר רב המנונא, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאלו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית, ע״כ. והנה לא נתבאר מה שאמר „אפילו יחיד", מה הרבותא בזה ביחיד יותר מבצבור, כהוראת הלשון אפילו יחיד, והלא הטעם מוסב ומקביל אל כל האומר.

ונראה לבאר עפ״י מה שכתב הטור (או״ח סימן רס״ח) להסביר את ענין השותפות, משום דהאומר ויכלו וגו׳ כי בו שבת מכל מלאכתו וגו׳ הוא כמו שמעיד עדות להקב״ה על מעשה בראשית. ומטעם זה כתב, דצריך לומר ויכלו בעמידה כדין עדים שצריכים להגיד עדותם בעמידה.

והנה לפי זה הי׳ אפשר לומר דיחיד אין צריך לומר ויכולו, דאחרי שאמירה זו היא מטעם עדות, וקיי״ל אין עדות פחות משנים, על זה אמר אפילו יחיד צריך לומר זה.

ואפשר עוד לומר בטעם הדבר שאין מקפידין בדבר זה על מה שאין עדות פחות משנים, משום דעיקר הטעם שעדות מוכרחת להיות בשנים, משום דאי אפשר לסמוך על עדות איש אחד, מפני איזה טעותים ודמיונות שאפשר לבא באיש יחידי, והנה זה שייך רק בעניני אנשים שהם לא ידעו האמת וסומכים רק על העדים, ולכן צריך שנים, אבל הקב״ה יודע האמת ודי לפניו אפילו עדות עד אחד.

ודע, כי עפ״י ההסבר שהבאנו בזה בשם הטור, דכל ענין אמירת ויכלו הוא מטעם עדות, עפ״י זה יתבאר עוד (גם כן על דרך דרש אגדי) מה שאמרו בגמרא שבת שם, כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו שני

מלאכי השרת מניחין ידיהם על ראשו ואומרים לו וסר עונך וחטאתך תכופר (פסוק הוא בישעיה, ו׳ ז׳), וצדיך באור מה יחס פסוק זה לזה שאומר ויכלו.

ולפי המבואר, דאמירת ויכלו היא מטעם עדות שמעידים על בריאת העולם ע״י הקב״ה, וקיי״ל שאם נמצא בתוך העדים אחד פסול לעדות, כגון רשע, בטלה עדות כולם, לכן אפשר שבתוך קהל הצבור האומרים ויכלו נמצא אחד שעפ״י קלקולו בדת הוא פסול לעדות ועל ידו תבטל עדות הצבור כולו, לכן אומרים לו מלאכי השדת וסד עונך וחסאתך תכופר, אם אולי היית עד עתה רשע ופסול לעדות, עתה סר עונך והנך כשר לעדות.

ויברך אלהים את יום השביעי (ב׳ ג׳)

ראה מה שנכתוב אי״ה מה ששייך לפסוק זה להלן בתחלת פרשה לך בפסוק ואברכיך (י״ב ב).

כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות (ב׳ ג׳)

הלשון „לעשות״ אינו דבוק ואינו מבואר. ועיין ברמב״ן, כי לפי דעתו חסר במלה זו מ״ם שמושי, וענינו כמו „מלעשות״, אבל גם אחדי זה אין הבאור רצוי, יען כי לא הי׳ הענין חסר גם אם לוא חסרה מלה זו כולה.

והנה להלן בפרשה לך (י״ב י״ב) נבאר, כי נמצאו כמה פסוקים שצריך לקרותם בסירוס, כלומד בהיפוך סדר לשונם (ועל דרך שאמרו חז״ל (ב״ב קי״ט ב׳) סדס המקרא ודרשהו, ובסוטה (ל״ח א׳) מקרא זה מסורס הוא) ונביא שם אי״ה שורה ארוכה מפסוקים כאלה, ובתוכם גם פסוק זה, כי לפי שיעורו יקרא כזה, כי בו שבת אלהים מלעשות כל מלאכתו אשר ברא, ועיי״ש בארוכה.

ואמנם אם נאבה לקיים קריאתו של הפסוק ככתיבתו אפשר לפרש עפ״י הידוע שהקב״ה מחדש בכל יום מעשה בראשית „מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה״, וכהלשון בתפלה, המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, וכן משמעות הלשון בישעיה (מ״ב ה׳) ובהפטרה לפרשה זו, כה אמר ה׳ בורא השמים ונוטיהם, רוקע הארץ וצאצאיה, נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה — הכל בלשון הוה ולא בלשון עבד, מה שברא ומה שנתן. וזה הוא מפני כי אעפ״י שיסודי כל דבר ברא בהתחלת הבריאה, בששת ימי המעשה, אבל בכל זאת, הוא מחדש ענינם בכל משך זמן קיום העולם, שנותן בהם כח למלא תפקידם, וכהוראת הלשונות והפסוקים שהבאנו.

וזו היא הכונה בלשון פסוק זה, כי בו שבת מכל מלאכתו היסודית אשר ברא לעשות, להתעסק בזה תמיד יום יום, כמבואר.

ביום עשות ה׳ אלהים שמים וארץ (ב׳ ב׳)

הנה אין רגיל הכתוב לתאר את הבורא בתוארים כפולים כאחד, כמו כאן ה׳ אלהים.

ואפשר לומר עפ״י המ״ר בר״פ זו, דאה הקב״ה שאי אפשר לברוא העולם במדת הדין (מפני כי מי יעמוד לפניו בדין) שיתף אליו מדת הרחמים.

וידוע דשם אלהים מורה על מדת הדין, ושם הויה על מדת הרחמים, ועד כה בתחלת הפדשה מתואר דק בשם אלהים, וכאן בסוף מעשה הבריאה הוסיף לרמז שם הויה, להורות, שלבסוף שיתף מדת הרחמים.

ויצר ה׳ את האדם עפר מן האדמה (ב׳ ז׳)

חוקרי תכונות נפש האדם (אנטרופולוגים) יחקרו לדעת סבת הדבר, למה אהבת ונטית אבות לבנים תתפשט עד אין קץ וערך ותגיע עד כדי מסירת נפש מצד האבות, בלא כל חשבון ובלא כל גבול, לא ייעפו ולא ייגעו. — וכנגד זה, הנטיה מאהבת בנים לאבות תצטמצם במדה ובמשקל, במנוחה וסבלנות ובחשבון הנגיעה העצמית, וכמו שאמרו בסוטה (מ״ט א׳) רחמי האב על הבן ורחמי הבן... על הבן (כלומר, ולא ברגש חוזר על האב), בעת שלפי הטבע הי׳ דרוש להיות היחס שוה לשני הצדדים, כמו מאבות לבנים כמו מבנים לאבות, וכלשון הכתוב במשלי כמים הפנים לפנים וגו׳.

אבל פתרון הדבר אפשרי לבאר עפ״י מה שכתב הרמב״ן בפרשה זו להלן בפסוק על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, כי טבע הנפש שהיתת באדם הראשון הטביע בתולדותיו לדורות עולם. ולפי זה, הנה רגשי אהבת אבות לבנים הנחיל לכל הברואים, אבל דגשי אהבת בנים לאבות לא הי׳ יכול להנחיל, מפני כי אחרי שנוצר מעפר האדמה הי׳ חסד לו כל רגש אהבת אבות כי לא חש אותו ולא הרגיש בו, ולכן נשאר יחס בנים לאבות דק ברגש קל, רק ברגש שכלי, וממילא גם רק בחשבון עצמי ובמדה ובמשקל ובמשורה.

ועפ״י זה יובן מה שמצינו בתורה צווי לבנים על כבוד אב ואם (פ׳ יתרו), אבל כנגד זה צווי על האבות לגדל ולכלכל את בניהם, צווי כזה לא בא, וזה הוא, מפני שהגידול והכלכלה לבנים הוא דבר הבא בטבע חזק מוטבע בדם בנפש האדם עוד מטבעו של אדם הראשון, ולא דרוש צווי על זה, כי מאליו תבא תוצאת חוב זה, ולא כן דבר הקל ברגש נפשי, כיחס בנים לאבות, צדיך לחזק בצווי ואזהדה.

ואף יובן לפי זה למה בכל עשרת הדברות לא בא מתן שכר של כל צווי בצדו, זולת בכבוד אב ואם, וזה הוא. מפני שדבר שהוא קל ורפה בטבע

צריך חיזוק גם עפ"י הבטחת שכר בצדו, כדי לעורר למלא תפקידה של מצוה זו בשלמות.

ובפרשת יתרו (כ' י"ב) נבאר אי"ה עוד טעם בענין זה, ואף נבאר שם למה בחרה התורה למתן שכר מצוה זו את הברכה מאריכות ימים.

ויהי האדם לנפש חיה (ב' ז')

התואר נפש חיה ביחס לאדם לא נמצא במקרא, והוא תואר רק למין חיות הולכות על ארבע, וכמו שרץ נפש חיה, תוצא הארץ נפש חיה, והרבה מאוד. ובמין האדם מצינו תוארו בשם נפש לבד, ויהי כל נפש, שבעים נפש (פ' ויגש) כל הנפש הבאה מצרימה (פ' שמות) נפש כי תחטא, והרבה אין מספר, אבל הלשון נפש חיה ביחוסו לאדם לא נמצא כי אם כאן.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דבעוד שתולדת אנשים משונה מתולדות כל בעלי חיים בזה, כי רוב בע"ח ביום תולדתם נעשים שלמים בתכונת החיים, הולכים, עומדים, אוכלים ושותים וכל תנועת החיים השלמים בהם, — הנה האדם ביום הולדו וזמן רב אחר זה אינו שולט בכל יתרונות אלה, אינו הולך ואינו עומד, אינו אוכל ואינו שותה, וכל תנועת החיים השלמים חסרה לו.

אבל אדה"ר נדמה בתכונה זו לכל החיות, ותיכף בהבראו נעשה שלם בתכונת החיים, וכמבואר בסנהדרין (ל"ח ב') בסדר כל עניניו ביום הולדו, שתים עשרה שעות הי' היום (יום יצירתו), שעה ראשונה הוצבר עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות וכו' ובאותו יום נצטוה שלא לאכול מן האילן ועבר על צויו ונדון.

וכל זה אשמעינן הכתוב, ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה, כלומר, תיכף ליצירתו הי' בתכונה כמו נפש כל חיה, שלם במהלכו כמו כל נפש חיות שונות.

ויהי האדם לנפש חיה (ב' ז')

דאמרו על זה במס' תענית (כ"ב ב') רבי יוסי אומר, אין היחיד רשאי לסגף עצמו בתענית, שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו. אמר רב יהודה אמר רב, מאי טעמא דרבי יוסי, דכתיב ויהי האדם לנפש חיה, נשמה שנתתי בך החייה. ע"כ.

ולא נתבארה השאלה „מאי טעמא דרבי יוסי", הא הוא בעצמו מפרש טעמי', שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו.

וצריך לומר, דרב יהודה בא להוסיף טעם מניין לו לרבי יוסי שצריך

לחוש לזה, ולכן מביא סמך מהפסוק דצריך להחיות הנפש, אם כן צריך לחוש לזה, כדי שלא יעברו על מצות התורה.

אך בכלל צריך באור לעיקר אזהרתו של רבי יוסי, והלא הוא עצמו אמר, יהא חלקי ממתי בדרך מצוה (שבת קי"ח ב'), ואם כן זה המסגף עצמו חושב שהולך בדרך מצוה, וכמ"ש בתענית י"א א' שנקרא קדוש זה היושב בתענית, ואם כן למה לו לחוש למה שיהי'.

וצריך לומר בדעתו של רבי יוסי, דמה שאמר יהא חלקי ממתי בדרך מצוה, הוא אם רק נקרה באקראי, אבל לא לעשות לכתחלה פעולה להנהגה כזו, והתורה מיחתה על זה, (ע' להלן בפ' נח בפ' אך את דמכם לנפשותיכם וגו') והוא מפרש טעם המחאה, שמא יצטרך לבריות וכו'.

ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו (ב' י"ז)

הנה אחרי אמרו ומעץ הדעת לא תאכל, תחשב המלה „ממנו" כמיותרת, דהיינו מעץ הדעת והיינו ממנו.

אך מצינו שדרך הכתובים לכתוב בתמונה כזו, במבטא כפול ממובן אחד. ויתכן שתכליתה לחזק הדבר הנרצה, על דרך הלשון חזק ואמץ.

כה מצינו בפרשה מקץ (מ"א ל"ב) ועל השנות החלום אל פרעה פעמים, דהיינו השנות היינו פעמים.

ובפ' שמות (ב' ו') ותפתח ותראהו את הילד, והיינו ותראהו והיינו את הילד.

ובפ' ויקהל (ל"ה ה') קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לב יביאה את תרומת ה'. ואחרי שאמר תרומה לה' תחשבנה המלים „את תרומת ה'", כמו מיותרות.

וביהושע (א' ב') קום עבור את הירדן וכל העם הזה אל הארץ אשר אני נותן להם לבני ישראל. כפל המלה „להם" אשר ענינה „לבני ישראל". והרבה כאלה במקרא.

וכן בשמות פרטים, כמו את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק (פ' וירא) וחז"ל דרשו זה.

ובפ' וישלח (ל"ב י"ב) הצילני נא מיד אחי מיד עשו (ובזהר שם למדו מזה, „דמאן דצלי צריך למללי בלישנא ברירא").

ומטעם זה שבזהר, כשמתפללין על החולה מיחסין אותו אחר אמו ולא אחר אביו, משום דאמו ודאית היא, כי היא בודאי ילדה אותו, ולא כן האב הנחשב לו לאב רק מטעם חזקת כשרות וצניעות.

ובשמואל ב' (ז' כ"ג) כעמך ישראל, ועוד שם (ו' ה') אל עבדי אל דוד,

את עמי את ישראל (שם) והרבה כהנה. ועי' עוד מזה לפנינו בפ' ויקהל (ל"ה ה').

וכן בשמות דוממים: ירק עשב, (למעלה א' ל') ירק דשא (ישעיה ל"ז כ"ז), נהרי נחלי (איוב, כ' י"ז) קל מהרה (יואל, ד' ד'), הבלי שוא (יונה, ב' ט'), מנת חלקי (תהלים, ט"ז ה'), ועוד כהנה שמות כפולים מהוראה אחת, כמו צחה צמא (ישעיה, ה' י"ג), מעט מזער (שם, י' כ"ה), פעל ועשה (שם, מ"א ד,) וינטלם וינשאם (שם, ס"ג ט'), יחדל ישית (איוב, י' כ') והנה כן דרך הלשון.

כי ביום אכלך ממנו מות תמות (ב' י"ז)

יש מפרשים שהסבירו הטעם שלא מת האדם אחרי גזירה זו ואחרי אכלו ממנו, יען שכונת ה' היתה שמאותו יום תתחיל גזירת מיתה בכלל, ולולא זאת לא היתה כלל גזירת מיתה, ואין מקור לזה.

אבל מצאתי באור יקר בזה בבית יוסף לטור או"ח סוף סימן תקפ"ב מביא אגדה לפסוק זה, שאמר הקב"ה לאדם, שמא פרשתי לך יום שלך, יום משלי אמרתי, ע"כ. ומכיון למה שאמרו בסנהדרין צ"ז א', יומו של הקב"ה אלף שנים, כמו שכתוב כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול (תהלים צ' ד'). ובאמת כן היו ימי אדם הראשון, שחי תשע מאות ושלשים שנה (ה' ה') ושבעים שנה שלו נתן במתנה לדוד המלך שלא היו לו כלל שנים, כפי שיתבאר להלן בפסוק ויהיו כל ימי אדם אשר חי (ה' ח'), ומוסב כאן על יומו של הקב"ה.

לא טוב היות האדם לבדו (ב' י"ח)

פירש"י בשם מדרש, לא טוב, שלא יאמרו שתי רשויות הם, הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג עכ"ל. ולא נתבאר מה דחקו להדורש להוציא ענין הפסוק מפשטי' דמוסב על מניעת הטובה להאדם לחיות לבדו, והפשטות הזאת רצויה בטעם.

ויתכן לומר, כי מדייק המדרש קושי סגנון הלשון לא טוב היות האדם לבדו, כי לפי פשוטו, כמו שבארנו, דמוסב על מניעת הטובה לאדם לחיות לבדו, לפי זה הי' צריך לומר לא טוב לאדם היות לבדו, אחרי כי זה נקודת המכוון, וכמו בקהלת (ו' י"ב) מה טוב לאדם, ושם (ח' ט"ו) אין טוב לאדם וגו', אבל הלשון כמו שהוא לפנינו, לא טוב היות האדם לבדו משמע כי מה שהאדם לבדו אין טוב להוויה, ומפרש המדרש באור הדבר כמו שהעתקנו.

לא טוב היות האדם לבדו (ב' י"ח)

ועל זה אמרו בגמרא (יבמות ס"ב ב') אעפ"י שיש לו לאדם כמה בנים אסור לעמוד בלא אשה, שנאמר לא טוב היות האדם לבדו. והמפרשים הקשו, מאי דאי' מזה, דהא כאן בשעת מאמר זה הי' האדם כולו לבדו, יחיד בודד, אבל אם יש לו בנים הרי איננו לבדו, ואם כן מנין לומר שגם ביש לו בנים אסור לעמוד בלא אשה.

ולדעתי הדבר פשוט, כי סמיכת הגמרא על מחציתו השניה של הפסוק אעשה לו עזר כנגדו (וחסר בגמרא המלה „וגו'") והיינו אשה, ומתבאר דרק האשה תמנע בדידות האיש ולא זולתה, ואף לא בנים.

אך צריך באור הלשון „אסור" שבגמרא, (אסור לעמוד בלא אשה), דהא שטחות לשון הפסוק הוא רק כעין סבוב טובה לאדם, אבל מנין לנו איסור.

וצריך לומר, דכששרוי בלא אשה הוא כמו מביע דעתו שטוב לו מצב כזה, להיות בלא אשה, ובזה הוא מכחיש כביכול דעתו של הקב"ה שאמר „לא טוב... אעשה לו עזר", ולכן אסור, כדי שלא יכחיש בטובתו של הקב"ה, וגם בסדר הבריאה כהוראת דברי ה' בשעת הבריאה.

ועל יסוד הבריאה בזה אמרו חז"ל (סנהדרין כ"ב ט') כל אדם שמתה אשתו בימיו עולם חשך בעדו. ואפשר לומר בטעם ציור המשל הזה, שהוא כלפי מה שאמרו ביבמות (ס"ב ב'), דהאשה שהיא מכינה כל צרכי המזון היא מאירה בזה עיניו של אדם, ולכן כשמתה בחייו נעשה כמו עולם חשך בעדו כלפי זה שמאירה עיניו. ואף כי אפשר לו למלא חסרון זה בזיווג שני, אך כבר אמרו חז"ל (שם) אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה.

ודעת חכם אחד בגמרא שם, כי זה שמתה אשתו בימיו פסיעותיו מתקצרות. ולא נתבאר הענין.

ואפשר לומר, משום דמטבע החיים, כשהולך אדם לביתו מן החוץ, הוא מרוב חביבות לבא לביתו הוא מרחיב פסיעותיו כדי שיבא מהר. וידוע, דיסוד הבית היא האשה והוא מוצא קורת רוח לספר לה מעניניו בחוץ ולשמוע ממנה מעניני הבית. ולכן כשמתה, אבד חשקו בזה ואינו ממהר עוד לביתו, והולך בפסיעות קצרות.

ועוד דעת חכם אחד, כי זה שאשתו מתה בחייו עצתו נופלת. וגם בזה לא נתבאר הענין.

וקרוב לומר עפ"י מה שאמרו בב"מ נ"ט א', איתתך גוצא גחין ותלחוש לך *), והיינו כי יען שאשתו נאמנה לו בכל רוחה ונפשה, בטוח הוא כי

---

*) לפנינו בגמרא הגירסא „ותלחוש לה", אבל אין זה מן הענין שרוצה

תיעצנו לטוב לו, ולכן ישמע לעצתה, ומכיון שמתה נפלה אמונתו הבטוחה בהמיעץ לו וממילא נפלה עצתו.

ועוד אמרו שם בגמרא, כל אדם שמתה אשתו הראשונה כאלו חרב ביהמ"ק בימיו, וצריך באור מיחס משל להנמשל. וגם למה דייק כאן לאמר אשתו ראשונה.

ויתכן לפרש עפ"י מה שאמרו ביבמות (ס"ג ב') על דרך רמז ואסמכתא בסמיכות על הפסוק בתוכחה (פרשה תבא, כ"ח ל"ב) בניך ובנותיך נתונים לעם אחד, אמר רב, זו אשת האב, כלומר, אשתו השניה, משום דהיא שונאת את בני בעלה מאשתו הראשונה. ודריש ע"ד רמז לעם כמו לאם (בחלוף אחה"ע), או דמפרש לעם אחד כמו לאיש אחר, כמש"כ בר"פ משפטים, לעם נכרי לא ימשל למכרה, ותרגם אונקלוס, לגבר אוחרן, וכן פירש הרמב"ם בפ"ד ה"י מעבדים בזה"ל, אין האדון יכול למכור או לתת אמה העבריה לאיש אחר, בין קרוב בין רחוק, שנאמר לעם נכדי לא ימשל למכרה, עכ"ל.

וגם לא שייך בגלות הבנים לעם אחר המשך הלשון ועיניך רואות וכלות, כי הלא לכשיגלו לעם אחר הלא לא יראו אותם כלל, ולא כן באם חורגת, הוא תמיד כל היום עם הבנים ועיניו רואות וכלות מצערם וענותם.

והנה זה שמתה אשתו הראשונה נעשו בניו ממנה כמו יוצאים בגלות לאם אחרת (לאשתו השני'), וידוע, כי מאז חורבן בית המקדש יצאו ישראל בגולה ונשתעבדו לאומות אחרות, ולפי זה קרוב דמיון המשל להנמשל.

ולפי זה נכון מאד מה שדייק לומר אשתו ראשונה, משום דעד מיתתה לא הרגישו בניה גלות, ולא כן כשמתה אשתו שניה והוא נושא שלישית, שוב לא נחשב להם המעבר משני' לשלישית גלות, כי כבר הורגלו בגלות בשני', והוא כמו אומת ישראל שמכיון שגלו בראשונה ממקומם לאחר החורבן לאומה אחרת, שוב אחת היא להם להגלות לאומה זו או זו.

ועוד אמרו בגמרא שם, כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, ומסמיך זה על לשון פסוק אחד, והנה הלשון והענין „מזבח מוריד דמעות" הוא פשוט רק לפי תפיסת בני אדם שאין יכולים לבטא כונתם במבטא אחר, אבל בפשטות אי אפשר לפרש מזבח מוריד דמעות, כי המזבח אינו בעל בכי. וזה ציור רק לגודל הצער.

וכהאי גונא נמצאו כמה מבטאים שהם אינם כפשוטם ומתבארים דק לפי תפיסת בני אדם, כמו שמכנים כחות ההשגחה העליונה בתמונת גוף ואברים,

לומר שישמע לעצתה. אך האמת שט"ס הוא. וצ"ל ותלחוש לך, וכן מתבאר מפורש מרש"י, שכתב, איתתך קטנה כפוף עצמך ושמע דבריה.

כמו יד ה', אצבע אלהים, עין ה' אל יראיו ואזניו אל שועתם, ועוד כהנה, ובתלמוד כתובות (קי"א ב') אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, רמוז לי בעיניך ואחוי לי שיניך, ובסנהדרין (ל"ט ב') הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה וכו' ושם (מ"ג ב') בזמן שאדם מצטער, שכינה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי, וכן בענינים גשמיים אחרים, כמו אם שנותי ברק חרבי (פ' האזינו ל"ב מ"א), וה' אלהים בשופר יתקע (זכריה, ט' י"ד), וכי חרב ושופר יש לו, אך הוא רק משל לפי השגתם ותפיסת ציורם של בני אדם, ולהלן בסוף פרשה זו בפסוק ויתעצב אל לבו (ו' ו') עוד נרחיב הדבור בזה.

והנה כן כאן אפילו מזבח מוריד דמעות הוא רק לפי תפיסתם והשגתם של בני אדם. כמו שבארנו.

אך צריך באור הלשון „אפילו" (אפילו מזבח מוריד דמעות), דמשמע, שאמנם לא הי' צריך להוריד דמעות ובכל זאת מוריד. וזה צריך באור.

ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרו בכתובות (ס"ב א') אנחה שוברת גופו של אדם, והני מילי מילתא חדתא, אבל הא דשנן בה לא, דאמרי אינשי, דמלפי תכלי לא בהתה, ופירש"י אשה הלימודה לשכל בניה אינה מפחדת במות אחד מהם שכבר לימודה, עכ"ל. ונראה שתחת „דמלפי" צריך להיות דמאלפי (באלף) מלשון ואאלפך חכמה (איוב, ל"ג ל"ג), מלשון למוד והרגל, (ואמנם מצינו פעל זה גם בלא אלף, באיוב (ל"ח י"א) מלפנו מבהמות ארץ, תחת מאלפנו).

והנה מי כהמזבח דגיל ולמוד לשמוע יום יום אנחות וצעקות מבעלי החיים המובאים להעלות על המזבח, ואם כן כבר סיפק להיות כמו אבן שלא להרגיש ולהצטער באסונות וצרות המתרגשים בעולם — אמר, דבפרט זה במגרש אשתו ראשונה, גם הוא, המזבח מתעורר לאסון זה ומוריד דמעות, כמבואר. וזה הוא מפני שאסון גדול הוא בהרחקת אשת נעורים, וכלשון הכתוב במלאכי (ב' י"ד) כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך.

ודוגמא ללשון „מזבח מוריד דמעות" אפשר למצא בלשון הפסוק ביונה (א' ד') והאניה חשבה להשבר, וביארו התוס' בנזיר (י' א') אף כי לא שייך מחשבה באניה, כי איננה בעל מחשבה, אך מפני כי האדם הרואה אותה במעמדה המסוכן חושב עליה להשבר, ותלה המחשבה באניה. והסבר זה אפשר לצרף לכאן. ועיין עוד לפנינו סוף פרשה זו בפסוק ויתעצב אל לבו (ו' ו'), ושם הארכנו בענין זה ובארנו כמה ענינים.

וכלל יחס המזבח למניעת גירושין אפשר לומר עפ"י המבואר במדרשים ובפרש"י פרשה זו (ב' ג') בפסוק וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, שנטל עפר ממקום מעמד המזבח, וממנו ברא את האדם וגם היא יסודה מעפר

כדכתיב במקומו (שם) זכר ונקבה בראם (ועי' ברכות ס"א א'), לכן בהפרדם נחשב כאלו נתפזר עפר המזבח לרוח, וגנאי הוא לו, דוגמת מה שאמדו בסוף מס' תמורה (ל"ב א') לענין דשן המזבח דכתיב (ר"פ צו) ושמו אצל המזבח, דרשו ושמו — שלא יפזר (הדשן), משום דאין זה מן הכבוד. וכש"כ בהעפר שתחת המזבח שהוא, העפר, מעמיד אותו.

וכה יש יחס חזיוני, בדרך משל ודמיון, לתמימות המזבח עם תמימות חיי איש ואשה, ובהפרדם כמו יפנה תמימותו, ועל דרך תפיסת ציור האדם אמר שהוא מוריד דמעות, וכמו שבארנו למעלה.

ואמנם חז"ל יחדו קפידת הגירושין דק באשתו ראשונה, מפני שהיא נחשבת כבריאה אחת עמו, וכמש"כ, ואשר על כן אמרו בגמרא כאן אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו דאשונה, ולכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים, מפני שהיא נחשבת כגופו. וכמש"כ זאת הפעם עצם מעצמי וכו', כלומר, אך זווג בפעם ראשונה הוא עצם מעצמי.

ויען כי הורונו חז"ל לתת סימן או רמז בתורה לכל דבר המתחדש ע"י החכמים, כמו שרגילין לומר „וסימנך", או „רמז" לדבר פלוני בתורה, וזה הוא לתכלית קלות זכירת הדבר, כנודע, לכן אף אנו נאמד: דמז למשטמת המזבח לגירושין בתורה אפשר למצא בפרשת התמידין, בתמיד של שחד ובתמיד של בין הערבים (פ' פנחס) אשד כידוע יסוד הקרבנות שעל המזבח הם אלה התמידים, מפני שבאים יום יום בלא הפסק, וככל הפרשה שלהם (פ' פנחס, כ"ח) מפסוק א' עד פסוק ח' (בכלל) נמצאים כל אותיות הא"ב, לבד... הג' והט', וסימן רמזי הוא שהמזבח שונא גט.

אעשה לו עזר כנגדו (ב' י"ח)

ידועה הדרשה בחז"ל (יבמות ס"ג א') והובא ברש"י כאן, זכה נעשית לו עזר, לא זכה מנגדתו. וכך מפרשים הלשון כנגדו. ולא נתבאר מה ראו חז"ל לפרש הלשון כנגדו ממובן איבה, מפגע, מריבה, ולא ממובן מול, דמות, כמו שויתי לנגדי תמיד (תהילים, ט"ז ח') נגדה נא לכל עמו (שם, קט"ז י"ב) ובפרשה ויצא (ל"א ל"ז) שים כה נגד אחי ואחיך, ובישעיה (כ"ד כ"ג) ונגד זקניו כבוד, שבאורו שיהי' לכבוד לפני זקני עמו, והרבה כהנה.

ואפשר לפרש, שבא לרמז מה שאמדו במס' סוטה (י"ז א'), דרש רבי עקיבא, איש ואשה זכו, שכינה ביניהם, לא זכו אש אוכלתם. והבאור הוא, כי ההבדל שבין השמות איש ואשה הוא שבשם איש קבוע אות יו"ד, ובשם אשה — ה"א, ושתי אותיות אלה מעדיכים שם „יה", ולכן אם זכו, כלומד, ששלום ביניהם, מצדף הקב"ה כביכול שמו עמהם, והוא להם לעזר ולסתרה

בחיים, ואם לא זכו (שמריבה ביניהם) מסלק את שמו מהם, (את היו"ד מאיש ואת הה"א מאשה, שביחד הם שם יה), ונשאר משמותיהם אש (מאיש) ואש (מאשה), והשם אש רומז לכעס ומריבה, כמו אש קדחה באפי (פ' האזינו, ל"ב כ"ב), חמתו נתכה כאש (צפניה, א' ר), בהגיגי תבער אש (תהלים, ל"ט ד') והרבה כהנה.

ולתכלית הדמז הזה בלשון עזר כנגדו, מצאו חז"ל לנכון לפרש הלשון כנגדו ממובן ניגוד ומפגע.

וגם אפשר לפרש הלשון עזר כנגדו ביחס הדרשה זכה נעשית לו עזר, לא זכה מנגדתו — עפ"י המבואר במס' ב"מ (נ"ט א') לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו (כלומר, שישתדל שתהא תבואה בתוך ביתו תמיד למדי), מפני שאין מריבה באה בביתו של אדם אלא על עסקי תבואה, שנאמר (תהלים, קמ"ז) השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך (כלומר כשתזכה לשבוע חטים יהי' שלום בגבולך, וההיפך בהיפך), והיינו דאמרי אינשי, כד משלם שערי מכדא נקיש ואתא תגרא בביתא ע"כ. וכן אמרו במס' תמורה (ט"ז א') אשה כשאין לה תבואה בביתה מיד היא צועקת.

וזהו שאמר כאן ברמז, זכה לשובע ברכה בתבואה — תהי' עוזרתו, כמו שאמרו שם, שהיא מכינה התבואה לאכול, טוחנת ולשה ואופה וכו' ואם לא זכה לזה וכביתו שורר העדד תבואה — אז מנגדתו, כלומר, מריבה עמו, כמבואר.

וחייתם כאלחים (ג' ה')

בלשון זה כיון להכניס בהם רוח כפירה, לומר, כי אין להכנע תחת מצותיו, אחדי שתהיו בעלי יכולת כמהו. ובזה אפשר לכוין מה שאמדו בב"ק (ט"ז א') שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש, והוא דלא כרע במודים, ולכאורה מה יחס הכריעה במודים לעונש זה, אך מפני שעם מניעת הכריעה הוא מודה להנחש שאמר והייתם כאלהים, ובזה כיון לומר שאין להכנע ולכדוע לפניו.

ומה שאמרו „לאחר שבע שנים" — נסמך על מה שאמרו בבכורות (ח' א') דעיבודו של נחש הוא לשבע שנים. ובמפרשי האגדות יש באגדה זו פירושים שונים.

ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם (ג' ז')

עיין רש"י שהביא בלשון תמי', והלא גם הסומא יודע כשהוא ערום (כלומד, וקשה למה תלה הכתוב ידיעתם זאת בפקיחת עיניהם), אלא מהו וידעו כי ערומים הם, מצוה אחת הי' להם (שלא לאכול מהפרי הידוע)

ותתערטלו ממנה עכ"ל, כלומר נעשו ערומים גם ממצוה האחת, והלשון נתערטלו הוא מלשון התלמוד „גברא ערטילאי דלית לי' ולא כלום" (ב"מ מ"ו א') כלומר, גבר ערום, וכ"ה בתרגום כאן.

והנה זה הוא על דרך הדרש, ועל דרך הפשט אפשר לומר, משום דשם „עין", לבד הוראתו העצמית — אבר הראי', מורה גם על רעיון ועיון, כמו והאר עינינו בתורתך, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים, קי"ט י"ח), שהכונה האר וגל רעיוננו. (ומזה הטעם דרשו במגילה (ט"ז ב') ליהודים היתה אורה, אורה זו תורה, וזה הוא מפני שהיא דורשת הארת עינים. ומזה הבאור בלשון ויהיה כמצחק בעיני חתניו (פ' וירא, י"ט י"ד), כלומר, ברעיונם ודמיונם, וכן בישעיה (ה' כ"א) הוי חכמים בעיניהם, והרבה כהנה. וקרוב לומר, כי זה טעם הדרשה ובן אין לו עיין עליו (יבמות כ"ב ב') כלומר, עין שכל.

וגם כאן הכונה, ותפקחנה עיני שניהם, שהכירו ברעיונם שלא נאות מהלכם ערומים ויתפרו להם עלי תאנה לכסותם. ומזו הכונה למעלה פסוק ה' כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם, כלומר, יתפתח רעיונכם ודעתכם.

ודע, כי עפ"י חדוש זה, דשם „עין" כולל גם רעיון ועיון, עפ"י זה יתבאר היטב אגדה אחת בתלמוד, אשר זולת חידוש זה אין לה מובן ובאור, ועם באור זה היא מאירת עינים במובן כפול.

והיא בברכות נ"ח א', שם יסופר, כי רב ששת, עם שהי' סגי נהור, בכל זאת יצא לקראת מלך בבואו לעירו ופגשו בברכה, כדין, ואמר לו צדוקי אחד (במכוון לצערו ולהרעימו), למאן דלא חזית קא מברכית, וכיון להזכירו כי הוא סומא, ובתשובה על זה נתן (רב ששת) עיניו בו ונעשה גל של עצמות, ע"כ. והנה אם נפרש שם „עין" רק בהוראה על אבר הראי' בלבד, לא יתבאר איך שייך לומר נ ת ן ע י נ י ו בו, אך אם שם זה יכלול גם רעיון, דעת ועיון אפשר לפרש שנתן דעתו עליו להענישו, ואולי הכונה בתפלה.

היא נתנה לי מן העץ ואוכל (ג' י"ב)

קשה לכוין מה התנצלות היא זאת, כי אם נצטוה שלא לאכול אותו הפרי מן אותו העץ לא הי' לו לאכול גם כשנתנה לו היא.

ועפ"י רוח תלמוד הלכה אפשר לומר, כי הוא חשב שדבר האיסור שבהפרי הוא, כי אחרי שנצטוה להבדל ממנו נעשה הפרי הקדש, ודין הקדש הוא, כשאחד מוציא אותו הדבר מן ההקדש נעשה הדבר חולין, ושוב אין עוד דין הקדש על אחר שנהנה ממנו, וכמבואר במס' מעילה (כ' א'),

לקח מן ההקדש ונתנה לחבירו, הוא מעל וחבירו אינו מעל, משום דאצלו הוא חולין.

וזהו שטען אדם, היא נתנה לי מן העץ והיא הוציאתו לחולין, ושוב אין אני חייב בזה.

אך טעה בעיקר הדבר, כי איסור הפרי לאכול אינו מטעם הקדש, כי אם כדבר אסור בסתם, ודבר איסור אינו ניתר ביציאתו מיד ליד, ותמיד עומד באיסורו.

ובמ"ר איתא, שאמר אכלתי ואוכל (כלומר, גם להבא כשתתן לי לאכול אוכל). ומדייק זה מדלא כתיב ואכלתי כי „ואוכל" מורה גם על עתיד.

ובאור הדבר י"ל עפ"י מ"ש בכתובות (ע"ב א'), דאשתו של אדם נאמנת על הכשרות במה שמאכלת לבעלה, ואמר, שמדין מותר לו לאכול מה שנותנת לו ואין צריך לברר.

ועפר תאכל כל ימי חייך (ג' י"ד)

כפי הנראה מכל המשך הענין הי' לנחש כח הדבור (וכן מתבאר במ"ה כאן ובפרשה שופטים (פרשה ח') הנחש הראשון ה' מסיח כבני אדם), ואחרי כן ניטל ממנו כח זה, כפי שאנו רואים אותו היום, ולכן יש להעיר למה לא נחשב זה בין הקללות שנתקלל.

ויתכן לומר עפ"י מה שאמרו במס' ב"ב (ט"ז א') באיוב שחרף כלפי מעלה, ואמרו „עפרא לפומי' דאיוב", כלומר, מין קללה הוא, שיושם עפר לתוך פיו ולא יוכל לדבר, מפני כי העפר סותם נימי ההברות.

ולפי זה, כאן שנתקלל הנחש באכילה תמידית מעפר, וגם אמרו, שאפילו הוא אוכל מעדני עולם אין דעתו מיושבת עליו עד שיאכל עפר (יומא ע"ה ב'), ממילא נסתם אצלו כח הדבור, והרי קללה זו מן ועפר תאכל היא קללה כפולה, או אחת שהיא שתים, אכילת עפר ושלילת כח הדבור, ואין הכרח לחשבם לבדם.

ודע דקרוב לומר שעפ"י הרשעה שגרם הנחש למין האדם, שבסבתו נתקלל האדם והאשה, כמבואר בפרשה, עפ"י זה נעשה למשל על ממלכות המציקות לישראל, ואמר הכתוב, ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים (ישעיה, כ"ז א'), ורומזים על אשור, בבל ומצרים (ועיי"ש במפרשים באור התוארים נחש בריח, נחש עקלתון ותנין בים). וכן בא למשל על רשעת רשעים בכלל, ואמר הכתוב, חמת למו (לרשעים) כדמות חמש נחש (תהלים ס"ח ה'), ושננו לשונם כמו נחש (שם ק"מ ד'), והכל על שם נחש

הקדמוני שהביא קללה לעולם, והוא עפ״י מה שאמרו תולין את הקללה במקולקל (ב״ב ק״ט ב׳).

ועפר תאכל כל ימי חייך (ג׳ י״ד)

במ״ר כאן (פרשה כ) אמר רבי לוי, לעתיד לבא הכל מתרפאין (כלומר, כל מי שנתקלל בחייו) חוץ מן הנחש, שנאמר ונחש עפר לחמו (ישעיה ס״ה כ״ה), וזה מוסב על הזמן שלעתיד לבא, כמבואר שם. אך צריך באור, מניין שבשעתו נתקלל הנחש גם על לעתיד לבא.

ואפשר לומר עפ״י הדרשה הידועה במשנה סוף פ״ק דברכות (י״ב ב׳) על הפסוק למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, — ימי חייך — העולם הזה, כל ימי חייך — להביא לימות המשיח (לעתיד לבא). ולפי זה כיון דכתיב כאן ועפר תאכל כל ימי חייך כולל גם לעתיד לבא.

הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב (ג׳ ט״ו)

אם הכונה על האשה בהמשך הלשון ואיבה אשית בינך ובין האשה, הי׳ צריך לומר היא תשופך ואתה תשופנה, אך זה מוסב על זרעי חוה, כי זרע לשון זכר, כמו כי שת לי אלהים זרע אחר (להלן ד׳ כ״ב), כה יהיה זרעך (פ׳ לך, ט״ו ה׳), והרבה כהנה.

ועיין במ״ר פ׳ וירא ר״פ נ״ד הובא הפסוק במשלי (ט״ז ז׳) ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, ודרשו, אויביו, זה הנחש. ולא נתבאר על איזה יסוד דרשו כן, וצריך לומר, דזה על יסוד פסוק זה, ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה, וזהו אויביו.

הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב (ג׳ ט״ו)

אפשר לכוין כונת המליצה עפ״י מה שאמרו במס׳ שבת (ק״ה ב׳) דמדרך היצר הרע שלא לבא אל האדם בהסתה ראשונה לעבוד ע״ז, אך יבא אליו לאט לאט, בהסתה לעבירה קלה, ואח״כ מן הקל אל החמור, היום אומר לו עשה כך, עבירה קלה, ולמחר אומר לו עשה כך, עבירה מעט חמורה מזו דאתמול, ומעט מעט יבא להסתה לעבוד ע״ז. וטעם מנהגו זה הוא, מפני שאם יבא אליו בראשונה בהסתה לע״ז ידיחנו כולו ולא ישמע לו אף בקלה, ולכן האדם הבריא בדעתו ושכלו יכנו על ראשו בבואו לראשונה גם בהסתה קלה ויגרשנו כולו.

והנה ידוע, שזה הנחש שעליו איירי בפרשה כאן הוא הנקרא נחש הקדמוני (סוטה ט׳ ב׳), והוא הוא היצר הרע והוא המסית את האדם (תנחומא פרשה זו, ד׳). ובענין זה אומר הכתוב כאן בלשון מליצי, הוא —

האדם — ישופך ראש, בבואך אליו להסיתו לעבירה, יכך על ראשך לגרשך ממנו, ואתה תשופנו רק בעקב — בהסתה קלה, כמו הנגיעה בעקב. והכונה, שאף כי אתה חזק ממנו בכח הגוף (כמ״ש בע״ז (ל׳ ב׳) שהנחש כל מה שמזקין נתוספת בו גבורה), אעפ״כ לא תוכל לו בהסתה.

וראוי להעיר על דברת המדרש תנחומא הנזכר כי היצ״ר נמשל לנחש, ואפשר לומר יחס המשל הזה, כי כמו נשיכת ארס הנחש הוא רק בנקודה קלה בגוף ורק אח״כ מתפשט בכל הגוף (אם אין חותכים אותו תיכף לנשיכתו) כך דרכו של יצה״ר לבא לאט לאט בדברים קלים לעבירה והולך ומסית להיותר חמור, אם לא כשמתגברים עליו מתחלה. כמש״כ.

ועל פי זה שבארנו מדרך היצה״ר שלא לבא אל האדם בראשונה להסתה לעבודה זרה, מפני שאז בודאי לא ישמע לו — עפ״י זה אפשר לפרש בפרשת העגל, בלשון שאמר ה׳ למשה, שחת עמך, סרו מ ה ר מן הדרך ויעשו להם עגל מסכה (תשא, ל״ב ח׳), והלשון „מהר״ צריך באור בכונתו.

ולפי שבארנו, תהיה הכונה, שאמר, שכל כך הם מקולקלים עד שגם בפעם הראשונה שלט עליהם היצה״ר לעבוד ע״ז, שלא כדרכו שלא להסית מיד בבואו בפעם הראשונה לעבוד ע״ז, ועל זה יכונן הלשון „מהר״, כלומר, סרו מהר, שלא במתינות והדרגה, ויעשו להם מיד בבואו עגל מסכה.

ודע, כי עפ״י מליצת לשון הפסוק שלפנינו, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב — עפ״י זה אפשר לכוין כונת המאמר הידוע בתלמוד, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם (יומא כ״ג א׳), כלומר, אין בדין תלמיד חכם ואינו ראוי להקרא בשם תלמיד חכם. והפליאה בולטת, כי היתכן, היאומן, כי חז״ל בנועם מדותיהם יצוו על התלמיד חכם להתנהג במדה מגונה זו, אשר גם איש המוני מצווה עליה בתורה, לא תקום ולא תטור, ואפילו נקמה קלה ורפה, וכש״כ לתלמיד חכם, וכש״כ דכש״כ בדמיון שוה לנקימת נחש. ואין קץ לפלא.

אבל אפשר לפרש זה עפ״י סגנון לשון זה שבפסוק כאן, הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב, כלומר, הוא האדם, יכך על ראשך, מכה קשה, ואתה תיגע בו רק בעקבו, נגיעה קלה, והבאור הוא, אם איש אחד יפגע בתלמיד חכם בפגיעה קשה ומרה המגיעה עד הראש, ומפני כבוד התורה אי אפשר לעבור כולו בלא עונש, לא ישלם לו בכל זאת הת״ח במדתו הוא. אך אם ימצא לנכון לענשו יפגענו בפגיעה קלה ורפה, כמו הנגיעה בעקב. וזהי הכונה בלשון נוקם ונוטר כנחש — כנגיעת הנחש.

ועוד פרשנו כונת זה המאמר כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת״ח — עפ״י המבואר במס׳ ע״ז (ל׳ ב׳), כי מטבע הנחש, שכל מה

שמזקין נחלש ארסו, עד כי בתומת זקנתו נוטל ממנו כל הארס ואינו יכול להזיק עוד.

וזו היא כונת המאמר, דהת"ח אף אם יש בלבו ארס כעס על זולתו, בכל זאת ישלוט בעצמו להחליש אותו, עד כי במשך הזמן יעבור כולו.

וגם פרשנו על דרך זו את הפסוק בקהלת (ז' ט') כעס בחיק כסילים ינוח, ולכאורה קשה לכנות בכלל את האדם הכועס בשם כסיל, כי הלא מדת הכעס טבעית היא בתכונת נפש האדם, ובכל אדם, ואפילו גדול שבגדולים לא ימלט ממנה, אם מעט ואם הרבה, כי הרבה סבות ומקרים בחיים גורמים לזה, ובאים גם כנגד רצון האדם, ומי לנו גדול ממשה רבינו ונאמר בו ויקצוף (פרשה שמיני י' ט"ז, ופרשה מטות ל"א י"ד), ודוד המלך אמר עששה מכעס עיני (תהלים, ו' ח'), ואפילו בהקב"ה כביכול מצינו מדת הכעס, במו ויחר אף ה' בם (ס"פ בהעלתך), ואמר, כעסוני בהבליהם (פ' האזינו, ל"ב כ"א) ואנחנו מבקשים מה' „והפר כעסך עמנו" (תהלים, פ"ה ה') וכן אומר הכתוב מפורש כי ברב חכמה רב כעס (קהלת, א' י"ח), הרי מפורש יחס הכעס לחכמה, וכמש"כ שאין לכנות בדרך כלל את הכועס לכסיל.

אבל יתבאר עפ"י מה שכתבנו דמדרך החכם, אף בזמן שהוא כועס, הוא משתדל להשקיט מעט מעט את הכעס עד כי יעבור כלו וזכר לא יהי' לו, שבארנו.

וזו היא מדת החכמים, אבל הכסיל, כשהוא כועס, לא רק שאינו משתדל להעבירו ולהוציאו בלבו, אך עוד ימציא לו מנוח אצלו, ישמרנו ולא ירפנו וגם לא יאבה לשלחו ממנו, וזו היא באמת מדת כסיל.

ומדויק לפי זה לשון הפסוק שהבאנו, כעס בחיק כסילים ינוח, כלומר, מוצא לו אצלו מנוחה תמידית ולא יעזבנו. וגם מקביל לזה הלשון „בחיק", אשר המובן ממנו לשמור ברצון ובנפש שוקקה, כמו שאהו בחיקך (פ' בהעלתך י"א י"ב), בהשתפך נפשם אל חיק אמותם (איכה ב' י"ב), והרבה כהנה.

וכן דרוש לבאר עפ"י הסבר זה את המאמר הידוע ורגיל בפי בני אדם „כל הכועס כאלו עובד ע"ז" (המאמר הזה לא נמצא בתלמוד, ורק בזוהר פרשה בראשית, דף כ"ז ריש ע"ב, וע' בסמוך), ודרוש לבארו על דרך שכתבנו דאינו מוסב על הכועס לשעה, אך על המחזיקו ומשמרו ולא יעזבנו. או דמוסב דמיון זה (כאלו עובד ע"ז) רק בעושה מתוך כעסו דברים כמתלהמים, שערודיות, מחבל ומהרס, כמו שאמרו (שבת ק"ה ב') המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו כחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז. ובאופן זה צריך לפרש המאמר הקצר בזוהר שהבאנו.

ולבד זה, הלשון שבזוהר „כאלו" (עובד ע"ז) צריך לפרש שאינו בדמיון

ממש לעבודת ע"ז, רק בא על דרך ההפלגה לתאר את הכיעור אשר במדה זו. ולמעלה בפסוק נעשה אדם (א' כ"ו) הבאנו כמה ראיות דהלשון „כאלו" הוא לאו דוקא כאלו ממש, וראי' אחת מכרחת ממשנה דאבות (פרק ה' משנה כ"א) בן מאה שנים כ א ל ו מת ועבר ובטל מן העולם, והנה מובן הדבר, כי אין לפרש כאלו מת ממש, שתהא אשתו נחשבת לאלמנה ובניו ליתומים, אך זה הוא רק ציור להפלגת קושי החיים של בן מאה שנה, שהחיים הם לו למשא, ולא יותר.

אל האשה אמר (ג' ט"ז)

ולא כתיב ואל האשה אמר, בוא"ו החבור, לאחר האמירה אל הנחש, וכמו בפסוק הבא, ולאדם אמר. והטעם פשוט, מפני כי מחקי הלשון, כשחושבים הרבה פרטים זה אחר זה, יבא וא"ו החבור רק בפרט האחרון, כמו אברהם, יצחק ויעקב, שרה, רבקה, רחל ולאה, ולכן קבע כאן וא"ו החיבור רק באדם, שהוא האחרון למאמרים אלה בענין הפרשה. וע"ע מש"כ בפ' הבא, ולאדם אמר.

הרבה ארבה עצבונך והרונך (ג' ט"ז)

ועל זה אמרו בתלמוד (עירובין ק' ב') עצבונך — זה צער גידול בנים, והרונך — זה צער ההריון, וכפי הנראה מפרש הלשון עצבונך ממובן עמל וטורח רב, מלשון לחם העצבים (תהלים, קכ"ז ב'), שבאורו לחם שמשיגים ברב עמל ויגיעה, וכן במשלי (ה' י') פן ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי, שהמובן הוא, שישבעו זרים מקניניך בכחך, ואשר רכשת בעמל רב יהי' בבית נכרי. וכן ענין גידול בנים מחובר עם עמל ויגיעה רבה.

אכן יש להעיר, כי לפי זה הי' צריך להקדים הרונך לעצבונך, כטבע החיים, מקודם הריון ואח"כ לידה ולבסוף גידול, וכן הקשה מהרש"א.

ובספרנו תורה תמימה הערנו בזה, כי כידוע, הבי"ת והוא"ו מתחלפים זה בזה מפני שהם ממוצא הברה אחת (בומ"ף מן השפתים), והבאנו כמה דוגמאות לזה, וגם הבאנו מבאור רב סעדיה גאון בפירושו לישעיה בפסוק (מ"ח ט"ז) ה' אלהים שלחני ורוחו — מפרש כמו ברוחו.

והר"ן בפרק ראשון מכתובות (בדפי הגמרא ח' א') כותב בשם העיטור, שהנוסח מברכת אירוסין, מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין, כי בעקרו צריך להיות „חופה בקידושין (בבי"ת), ומפני שהבי"ת והוא"ו ממוצא אחד ומתחלפין, נתחלף כאן הבי"ת בוא"ו", עכ"ל. ועיי"ש מה שהכריחו לפרש כן.

ולפי כל זה אפשר לומר, דהוא"ו מן והרונך בא במקום בי"ת, ושיעור

הלשון עצבונך בהרונך, כי בזמן העיבור, האשה עצובת רוח מכובד ההריון ומאימת הלידה שנחשב לשעת סכנה (שבת ל"ב א') וגם אמרו (אדר"ן פרק א'), עצבונך — בזמן שהאשה מתעברת פניה מוריקות כל שלשת חדשים הראשונים, וזה מכוון לכל המבואר.

אכן כעת נוכחתי, כי בכלל אין דרך הכתובים להקפיד על סדרי המאורעות לזמניהן. כה מצינו בפרשה ויחי (מ"ט כ"ה) ברכת שדים ורחם (רומז לברכת הנקה ולידה), והי' צריך לומר מקודם ברכת רחם (לידה) ושדים (הנקה). ובפרשה בשלח (ט"ז י"ב) בין הערבים (לאחר חצות היום) תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם, אעפ"י שבסדר היום אכילת תבוקר קודמת. ובפרשה קרח, אם כמות כל האדם ימותון אלה ופקודת כל אדם יפקד עליהם, ופירשו בגמרא (נדרים ל"ט ב') בבאור הלשון ופקודת כל האדם — שיהיו חולים ובני אדם מבקרין אותם, ומכוין לזה, כי אלה לא יחלו והאנשים לא יבקרו אותם רק ימותו פתאום, והנה לפי"ז הי' צ"ל מקודם ופקודת כל האדם ואח"כ אם כמות כל אדם ימותון, כי החולי והביקור הם קודמים למיתה. וכן בפ' נצבים, בפיך ובלבבך לעשותו תחת בלבבך ובפיך, כי המחשבה בלב קודמת לדבור בפה, וכן באיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש, והי' צריך לומר מקודם יחלש ואח"כ ימות, כי החלישות קודמת למיתה. ועוד כמה לשונות כאלה. וכן כאן לא הקפיד הכתוב על קדמות עצבונך להרונך, אעפ"י שהריון קודם.

וכן צריך לפרש בישעיה (ל"ה י') ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה, ולפי משפט ההגיון הי' צריך לומר מקודם ונסו יגון ואנחה ואח"כ ששון ושמחה, כסדר הטבע, שאחר שעובר הצער שמחים, אך הוא כמש"כ, שלא הקפיד הכתוב בכזה.

ואמנם על דרך אגדי אפשר לומר דבמכוון בא מקודם הלשון ששון ושמחה ישיגו ואח"כ ונסו יגון ואנחה, והיא עפ"י מה שפידשו בגמרא ברכות (ל' ב') הלשון בתהלים (ב' י"א) וגילו ברעדה, במקום גילה שם תהא רעדה, והיינו שבזמן הגלות צריך לערב בשמחה מעט דאגה ועצב, על זה אמר כאן, כי בזמן הנחמה תהי' השמחה שלמה בלא כל התערבות עצב, ונסו ממנה כל יגון ואנחה, אך כולה ששון ושמחה.

ועל דרך דרש אגדי אפשר לפרש טעם קדמות עצבונך (גידול בנים) להרונך עפ"י דעה אחת בגמרא סנהדרין (ל"ח ב') שעל האמת נולדו קין והבל קודם החטא מאכילה מעץ הדעת, ואף שבתורה מסודרת תולדתם לאחר החטא, אך אין מוקדם ומאוחר בתורה. עיי"ש בענין חלוקת היום מבריאת אדם בסדר השעות, כי בשעה שמינית נולדו קין והבל (ועי"ש בתוס') ובשעה תשיעית נצטוה שלא לאכול מן האילן, ובעשירית חטא ואכל.

ולפי זה מכוון מאוד סדור הלשון עצבונך והרונך עפ"י הדרש עצבונך זה צער גדול בנים, יען כי — בעת מאמר זה כבר היו לה בנים, והי' צער זה קודם צער ההריון שבעתיד. ויתפרש — הרבה ארבה עצבונך — צער גידול בנים (עתה), והרונך — צער הריון (בעתיד).

ובטעם יתרון קללת האשה על קללת האיש נבאר בסמוך בפסוק י"ט.

ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך (ג' ט"ז)

הנה לפי המשך כל ענין הפרשה נתקללה חוה בפרטים שונים, ובזה גם הפרט והוא ימשל בך, כלומר, שתהא כפופה ונכנעת לו. אבל לפי זה אין מבואר הענין מן ואל אישך תשוקתך, כי אין זה ענין קללה כלל, ואדרבה, זה ענין קורת רוח, כמו תשוקת הורים לבניהם, וכהוראת הלשון בשה"ש ועלי תשוקתו, וכן אמרו במ"ר בראשית (פרשה כ') בחשבון כמה תשוקות, תשוקת אשה לבעלה, תשוקת גשמים להארץ, ותשוקת הקב"ה לישראל. והנה כולם מורין לענין קורת רוח, ואיך קבע זה בין הקללות. וגם צריך באור מה המשך לשון זה ואל אישך תשוקתך להמאמר הדבוק לו והוא ימשל בך.

אך אפשר לומר, דאמנם במאמר ואל אישך תשוקתך מרומז ענין קללה, והכונה, כי יען כי אל אישך תשוקתך, לכן ברצונך הטוב, את בעצמך תכנעי לפניו כדי שיפרוש עליך ממשלתו. אעפ"י שהוא אינו חושב כלל על זה. וכמו הצפור הסובב סובב סביב הכלוב הסגור ושואף ומשתדל לכנוס אל תוכו, אעפ"י שלא יצא עוד משם.

ויותר מזה, שאפילו יודעים כובד ומשא של המלך על העם, אעפ"י כן תאבים לקבל עולו, כמבואר בשמואל א' (ח') שגם אחר שהתרה שמואל בהעם על שעבודם הקשה למלך, אעפ"י כן אמרו לו אך מלך יהיה עלינו.

וכן נוהגים בני אדם מאז ומעולם שבוחרים להם מלך ע"י בחירות, ואותו היום מן הבחירות הוא יום רצון ונחת רוח לבני המדינה, ותוקעים ומריעים על תוצאת הבחירות ועל שם המלך הנבחר, ויותר מזה, יום שמחה גדולה לבני המדינה יום עלותו על כסא המלוכה, אעפ"י שיודעים, שבמשך הימים יגזור גזירות וישים עליהם מסים כבדים, אך כן הוא טבע בני אדם, בשעת חדותא נפשם טובה עליהם, לא יראו רע וכמו ישכחו מה שבעתיד.

ולפי זה יקרא הלשון ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך — למען שהוא ימשל בך. ומצינו שהוא"ו בא למלא המלה „למען" כמו בפרשת המלך (פרשת שופטים), לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם, שהכונה למען שלא ישיב את העם, וכן לא ירבה לו נשים ולא יסירו לבבו, שהכונת גם כן למען לא יסירו לבבו. וכן פרשנו הלשון בפרשה ואתחנן, לא תוסיפו

על חמצות ולא תגרעו ממנה, שאמתת חכונה, שלא תוסיפו למען שלא תגרעו. והארכנו בזה במקומו בתר"ת. והרבה יש כהנה.

והוא ימשל בך (ג' ט"ז)

על יסוד לשון זה כתב בפדר"א פרק י"ד שנוהגין לנקב את אוזן הבת בהולדה לאות שעבודה להבעל, על דרך הכתוב בר"פ משפטים ורצע אדוניו את אזנו ועבדו לעולם.

ויש להעיר, כי תכונה חיובית זו מהאשה לבעלה מדומז בלשון הרי את מקודשת לי, מלשון קדש לי כל בכור, מענין מסירה ונתינה.

וכלל דברי הפרד"א מרומז ברש"י במשנה שבת ס"ה א', שדרך הבנות הקטנות לנקב אזניהן. אך לא פירש טעם הדבר.

ועיין בסנהדרין (ל"ט א') אמר לי' כופר לרבנן גמליאל אלקיכם גנב הוא, דכתיב ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויקח אחת מצלעותיו ויבן את הצלע לאשה, אמרה לי' ברתי' (של הכופר לר"ג) שבקי' דאנא מהדרנא לי' (לאביה) אמדה לי', תנו לי דוכוס אחד (שופט לנקום נקמה. רש"י), אמר לה, למה לך, אמרה לי', לסטים באו עלינו הלילה ונטלו ממנו קיתון של כסף והניחו לנו קיתון של זהב, אמר לה, ולואי שיבאו עלינו בכזה בכל יום, אמרה לי', ולא יפה הי' לו לאדם הראשון שנטלו ממנו צלע אחת ונתנו לו שפחה לשמשו, ע"כ. ומבואר מזה, דתכלית בריאת האשה הוא כדי לשרת לבעלה, ומכוון זה לדברי הפדר"א.

ובמנחות (מ"ג ב') אמרו דברכת שלא עשני עבד היינו הך דברכת שלא עשני אשה, אלא עבד זול טפי, ופירש"י, דאשה שפחה לבעלה כעבד לרבו, אלא העבד מזולזל יותר מן האשה. ויתכן שסמך על דברי הפדר"א שהבאנו.

ועוד כתב „לישנא אחרינא" עבד היינו אשה, דלענין מצות אשה ועבד שוין כמבואר בחגיגה (ד' ב') עכ"ל. אבל לדעתי אין זה לישנא אחרינא כי אם שני הפירושים אחד הוא, כי יען ששעבוד שניהם שוה, שעבוד אשה לבעלה ושעבוד עבד לרבו, מטעם זה מצותיהן שוות, כלומד מצות עשין, מפני שמצות עשין תלויות בזמן, והם מפני שעבודם אין הזמן חפשי להם לקיום המצות, כי זמנם אינו שלהם. וזהו הטעם ממה דקי"ל מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות.

ולאדם אמר (ג' י"ז)

בפסוק הקודם כתבנו בטעם הדבר דכתיב שם אל האשה אמר ולא ואל האשה, בוא"ו החבור, כמו כאן ולאדם אמר, אעפ"י שמקודם דיבר אל הנחש, אך כן הוא מחקי הלשון, כי כשמונים אנשים אחדים או פרטים

שונים מחברין האחרון במלת החבור (בוא"ו), למשל, אברהם, יצחק ויעקב, ויולד נח את שם את חם ואת יפת, ובריש פרשה נצבים, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם, והרבה כהנה, וכן בלשון המשנה (הקרוב ללשון המקרא) ברה"ש (ט"ז א') בארבעה פרקים בשנה העולם נדון, בפסח, בעצרת, בראש השנה ובחג (הסכות), בכולם בא וא"ו בשם האחרון, (וכן הנהוג בשפות חול), ולכן כתב רק כאן „ולאדם".

ולמעלה בפרשה (א' ז') בפסוק ויעש אלהים את הרקיע פרשנו עפ"י סגנון זה פסוק אחד בישעיה.

ועפ"י סגנון זה הערנו בדברי הר"ן בפרק ג' מסוכה בהמשך להמשנה שם (ל"ד ב') לענין הפסולים שבאתרוג, נקלף, נסדק, ניקב וחסר, וכתב, יש מפרשים דתרי פסולי נינהו, פסול ניקב אעפ"י שלא נחסר ויש מפרשים שפסול אחד הוא, ניקב וחסר, כלומר, אם ניקב וניכר חסרונו, וראי' לפירוש זה (כך דברי הר"ן) מדכתיב וחסר בוא"ו, ולא בלא וא"ו, כמו אינך, נקלף, נסדק, ניקב, אלא ודאי שפסול אחד הוא, ניקב וחסר, שניקב וחסר בנקבו, עכ"ל.

ולפי המבואר, דמדרך לשון המשנה בחשבון כמה פרטים לקבוע וא"ו החיבור רק בפרט האחרון, אין ראי' מזה שנכתב „וחסר" בוא"ו, כיון דהוא פרט האחרון.

כי שמעת לקול אשתך (ג' י"ז)

בכמה מקומות בא הפעל „שמיעה" בסמיכות לפעל „דבור" כמו ביהושע (א' י"ח) ולא ישמע אל דבריך, ובשמואל א' (כ"ח כ"א) ואשמע את דבריך, ובמ"א (כ"ב י"ט) לכן שמע דבר ה', ועוד. למה כתב כאן כי שמעת לקול אשתך ולא לדברי.

אך אפשר לומר, משום דמטבע האשה, בעת שרוצה לפעול על השומע שיקבל דבריה, ויותר מזה — על בעלה, מדברת בצעקה, וכמו שאמדו במס' תמורה (מ"ז א') אשה כשאין לה שעורים בביתה מיד היא צועקת בקול, ובסוכה (ל"א א') אמרו על אשה אחת סעיתא (צעקנית) היא, ובמלכים ב' (ח' ה') ותצא לצעוק אל המלך. ובידמיה (י"ב ח') בהסבה על ידידות נפשו אמר, נתנה עלי בקולה, ושם (מ"ט ג') צעקנה בנות, ועוד כהנה.

וכאן קרוב לומר, כי לא בנקל עלתה לה להאשה להעביר את אדם על מצות ה' שלא לאכול מאותו הפרי, ולכן כדי לפעול זה עליו הרימה עליו קול בכה, ולכן מכוון הלשון כי שמעת לקול אשתך.

ושוב ראיתי במ"ר כאן (פרשה כ') „התחילה מיללת עליו בקול", ומכוון לבאורנו.

ועפ״י באורנו זה אפשר לכוין הלשון בפ׳ תצא, בענין בן סורר ומורה כתיב שם ותפשו בו אביו ואמו ואמרו איננו שומע בקולנו, ולא בדברינו. וזה הוא, מפני כי במצב הנהגה זו של הבן, אשר לב ההורים דוה עליהם, לא ישלטו בעצמם לבלי להרים עליו דבריהם בקול, כטבע המדבר בצער וכעס.

בזעת אפיך תאכל לחם (ג׳ י״ט)

לכי נדייק ונתבונן בכל ענין פרשה זו, נראה חזיון אחד שראוי לעמוד עליו, והוא, כי בכלל, ערך הקללה לאדם הרבה יותר קל מהקללות להאשה ולהנחש, כפי שמפורטים אחת אחת בהמשך הפסוקים. כי בעוד שהקללה לאדם, בזעת אפך תאכל לחם, איננה רעה כל כך, כי הן אדם לעמל יולד, וגם באיזה צד יש בזה מעין קורת רוח, מפני שיש כמה אנשים ששמחים ליהנות דוקא מדבר שעמלו בו (ע׳ ביצה ל״ח ב׳ וברש״י) — הנה לבד זה אין קללה זו מוסבת על כלל מין האדם, יען כי יש הרבה אנשים היושבים בחבוק ידים, אוכלים ואינם עושים ונהנים מטוב החיים, כמו עשירים גדולים, מלכים ושרים וכדומה — ולא כן הקללה להאשה מהריון ומלידה, הקללה הזאת מוסבת על כל מין הנשים, ואפילו מלכות ושרות, ועוד שעת הלידה נחשבת לסכנה (ראה שבת ל״ב א׳), וכן הקללה לנחש היא על כל מינו.

וזה פלא, שהסרסור לעבירה יענש קשה מהחוטא עצמו, כי הן החוטא כאן הי׳ אדם, כי הוא רק הוא נצטוה על מניעת אכילה זו, והנחש והאשה היו רק סרסורים לעבירה, כמבואר בכל ענין זה בפרשה.

ודוגמא לתכונת עונשין כזו מצינו רק באחשורש והמן, כי כידוע הי׳ המן רק הסרסור להמאודע על דבר היהודים, והוא נענש קשה הוא ומשפחתו, ואחשורוש בעל החטא, מבואר במדרשים שנענש רק באבדן חלק קטן ממלכותו.

ואולי אל מצב מופלא זה תכוין האגדה הידועה במס׳ חולין (קל״ט ב׳) ששאלו לאחד החכמים, המן מן התורה מניין, והשיב, המן העץ אשר צויתך, ומבלי להאדיך בהפלא שבהשאלה, ויותר מזה אשר בהתשובה. אפשר לומר, שכיונו השואלים לשאול, איפה מצינו רמז בתורה לזה, שהסרסור לעבירת יענש קשה מבעל העבירה עצמה, כמו המן ואחשורוש, כמו שכתבנו. והשיב להם, כי מצינו דוגמתו בענין חטא אדם הראשון בהקללה אליו ואל האשה והנחש, שהוא הי׳ החוטא, והם רק הסרסורים, ונענשו הם יותר קשה ממנו. ולסימן לדבר רמז אחדות הענינים באותיות דומות המן — המן (העץ).

ובחבורנו תורה תמימה כתבנו כונה אחרת בענין השאלה והתשובה של החכמים הנזכרים.

ואמנם בנוגע לעונש הקשה ביותר להאשה אפשר לומר, משום דחטאה הי׳ כפול, חטאה לעצמה באכלה מן הפרי הנאסר וגם החטיאה לאדם בהאכילה אותו, וידוע דהחוטא ומחטיא עונשו מרובה, כמבואר בסנהדרין ק״ז ב׳.

ובטעם קלות עונשו של האדם י״ל עפ״י המבואר במס׳ כתובות (ע״ב א׳) שנאמנת האשה על הכשרות בכל מה שנותנת לבעלה לאכול, ואם כן, מן הדין הי׳ רשאי לאכול, אך נענש משום דעכ״פ הי׳ לו לזכור מצות ה׳ כאן ביחוד על זה הפרי.

וגם אפשר לומר בטעם חומר עונשה של האשה עפ״י המסופר במ״ד בראשית (פרשה י״ז) מעשה בחסיד אחד שהי׳ נשוי לחסידה אחת ולא העמידו בנים, ועמדו ונתגרשו. הלך הוא ונשא רשעה אחת ועשתה אותו רשע, והלכה היא ונשאת לרשע, ועשתה אותו צדיק. הוי — הכל מן האשה, ע״כ. ומבואר מזה, שכל תכונת חייו של האיש תלוי׳ בדרכיה ובנטית רוחה של האשה. ברצותה מוליכו בדרך ישרה וברצותה — בדרך עקומה. ועל כן, אם האיש רשע, היא הגורמת לזה, ודומה כאלו היא עשתה אותו רשע. ותלוי׳ האשמה בה, ולכן עונשה קשה.

ובזה יתבאר היטב ביבמות (ס״ג ב׳) אשה רעה צרעת לבעלה, מאי תקנתי׳, יגרשנה ויתרפא מצרעתו, ע״כ. ולא נתבאר למה הקביל הרעה של האשה לצרעת. וכן אין מבואר מה שאמר, כי אחר שיגרשנה עוד יתרפא מצרעתו, כי הלא אחר שגרשה כבר נפטר ממנה, ומה לו עוד להתרפא.

אך אמנם שתי ההערות מיושבות כאחד ונוחות מאוד, כי כידוע, הצרעת היא מין מחלה מתדבקת מגוף לגוף, כידוע בפרשת תזריע, והוא משל למדות נשחתות שבאשה רעה שהן מתדבקות גם בו, וכלשון המדרש שהבאנו „הכל מן האשה", וכה בהיותם יחד הספיקה להדביק בו מדותיה הנשחתות, ולכן לא די שיגרשנה אך עליו עוד להתרפא ממה שנתדבק בצרעתה, כלומר ממדותי׳ הרעות וזהו שאמר, מאי תקנתי׳ שישוב לטוב, יגרשנה וגם יתרפא מצרעתה, ושניהם כאחד מוכרחים לעשות.

בזעת אפיך תאכל לחם (ג׳ י״ט)

ראה מה שנכתוב השייך לפסוק זה בריש פרשה לך, בריש פרשה מקץ, בריש פרשה תצוה ובריש פרשה ויקהל.

ובענין פסוק זה אמרו בפסחים קי״ח א׳, בשעה שאמר הקב״ה לאדם הראשון וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה זלגו עיניו דמעות, אמר, רבש״ע, אני וחמורי נאכל מאבוס אחד, כלומר עשב השדה, וכיון

שאמר לו ה' בזעת אפך תאכל לחם נתקררה דעתו, משום דלחם אינו מאכל חמור.

ומתבאר מזה שחש הקב"ה לכבודו של האדם שלא השוה את תכונתו לתכונת הבהמה. ויתכן דעל יסוד זה אמרו בגמרא ע"ז (כ' ב'), אמר אבוהא דשמואל, אמר לי מלאך המות, אי לא דחיישינא ליקרא דברייתא (האדם) הוי פרענא בית השחיטה שלו (בשעת מיתה) כבהמה. ולמד ממדת הקב"ה לחוש לכבוד האדם.

ועיין בברכות (י' א') שחש הקב"ה לכבוד האדם וברא לאשה דדים במקום בינה (סמוך ללב) ולא במקום ערוה כבהמה. ומפרשים שם בטעם הדבר, כדי שלא יסתכל התינוק היונק במקום ערוה, או כדי שלא יינק התינוק ממקום הטנופת. ואיני יודע למה לא פירשו פשוט כדי להבדיל את תכונת בריאת האשה מתכונת בריאת הבהמה, וכהגמרא דפסחים שהבאנו.

ואפשר לומר, דהטעמים הנ"ל מכוונים להגמ' דפסחים שהקפידא היא ביותר על תכונת החיים של האדם, ולא ביחס הבריאה.

ויקרא האדם שם אשתו חוה כי היתה אם כל חי (ג' כ')

לפי הטעם הזה הי' צריך לקרותה חיה (ביו"ד), אך זה יתבאר עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (ל"ח ב') אדם הראשון בלשון ארמי דיבר, ובלשון ארמי נקרא שם חיה — חוה, כמובא בתרגום אונקלוס כמה פעמים, כמו בפסוק ולכל חית הארץ (פרשה זו, א' ל') מתרגם ולכל חות ארעא, וכן בפסוקים כל חית השדה (ב', י"ט וכ') מתרגם חות ברא.

ויש להעיר בגמרא סנהדרין שזכרנו, דדייקו עפ"י איזה דיוק בפסוק דתהלים זה שאדם הראשון דיבר בלשון ארמי, ולמה לא הביאו מפסוק זה שבתורה, ובו הדבר מפורש, וצ"ע.

ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור (ג' כ"א)

אונקלוס מתרגם, לבושין דיקר על משך בשריהון („משך" בארמית הוא עור בלה"ק). ונראה, שמפרש כתנות עור כמו כתנות לעור, ומוסב על עור האדם (ועיין בתוס' נדה כ"ה א', ד"ה שאין).

ומה שנראה לו לפרש כן ולא פשוט כתנות של עור, אפשר לומר עפ"י המבואר במדרשים, דבמשך ימי הבריאה לא מתה כל בריה, ואם כן מניין היו אז עורות. (וראה עוד במאמר הבא).

והנה אם כי לפי התרגום אונקלוס חסר הלמ"ד בתחלת המלה „עור", אך זה חזון נפרץ במקרא, כמו בפ' מקץ (מ"ב י"ז) ויאסוף אותם אל משמר שלשת ימים, תחת לשלשת ימים, כחוק הלשון.

ובפ' בהעלתך (י' ט') וכי תבאו מלחמה בארצכם, תחת למלחמה. כפי משמעות הענין, וכתרגום אונקלוס, וארי תעלון לאגחא קרבא.

ועוד שם (י' ל"ו), ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, ת' לרבבות. וכתרגומו, ובמשרוהי אמר, תוב ה' שרי ביקרך בגו רבבות אלפא דישראל, והלשון „בגו" מקביל „לרבבות".

ובפ' תצא (כ"ב כ"ט) לא יוכל שלחה — ת' לשלחה, כמו שם למעלה פסוק י"ט מפורש לא יוכל לשלחה.

ובר"פ נצבים, ראשיכם שבטיכם, פירש"י, כמו ראשיכם לשבטיכם, יען דאם לא כן אין מובן ללשון ראשיכם שבטיכם.

ובשמואל א' (י"ג ח') למועד אשר שמואל, תחת למועד אשר לשמואל (כלומר למועד אשר יעד או אשר שם שמואל).

ובשמואל ב' (ד' ב') ושני אנשים היו בן שאול, תחת לבן שאול (ועיי"ש במפרשים).

וביחזקאל (י"ז ח') קח על מים רבים, תחת לקח, כמו בפ' תצוה (כ"ט א') לקח פר אחד.

ובהושע (י"א ג') ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו, תחת לקחם, ועיי"ש במפרשים.

ובתהלים (קי"ד א') ההפכי הצור אגם מים, תחת לאגם, כמו שם (ק"ז ל"ה) ישים מדבר לאגם מים.

וכן נראה לפרש בתהלים (קי"ז א'), הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו. ואינו מבואר, על מה יהללו וישבחו הגוים והאומות את ה', האם על זה אשר גבר עלינו חסדו, ולשמחה מה זה עושה להם. והמפרשים נטרדו לבאר זה, ואין באר. ועיין בפסחים קי"ח ב'.

אבל קרוב לומר, דלהשמות כל גויים, כל האומים, חסרים למד"ן בתחלתם, תחת כל גויים, כל האומים — לכל גויים, לכל האומים, וזה מוסב לישראל, הללו את ה' לכל גוים, שבחוהו לכל האומים, וזה ע"ד הלשון הודיעו בעמים עלילותיו זכרו להם נפלאותיו, ספרו בגוים כבודו (תהלים), ועוד כהנה, ומתבאר ישר וקל.

ועל דרך זו מחסרון הלמ"ד בתחלת המלה פירשתי בריש פרשה אמור, בפסוק ד', לא יטמא בעל בעמיו, ובאור הלשון קשה, ועיין רש"י. ופירשתי דהפסוק יתפרש כמו בחסרון למ"ד בתחילת המלה „בעל", והבאור הוא, דהוא אזהרה לכהן שלא יטמא אפילו „לבעל בעמיו", והוא תואר לכהן גדול, שהוא בעל ואדון לעמו.

וראוי להעיר, כי כמו שמתכונת הלמ"ד להשמט כך מדרכו להתוסף לפעמים בלא הכרח, כמו בר"פ תולדת ויעתר יצחק לנוכח אשתו, תחת

נוכח, ובפ׳ וישלח ואלכה לנגדך תחת נגדך, ובפרשה תרומה, לכל כליו תעשה נחושת, תחת כל כליו, ובפ׳ בחקתי, וישבתם לבטח, תחת וישבתם בטח, ובפ׳ תצא, לא יוכל לשלחה, תחת שלחה, ושם, ולא אבה ה׳ לשמוע אל בלעם ת׳ שמוע, ועוד שם, ולא יעבור עליו לכל דבר, ת׳ כל דבר, ועוד.

ולא רק בתחלת המלה, כי אם גם בתוכה, כמו מי האיש הלזה (פ׳ חיי) תחת הזה, ובשמואל א׳ (י״ד א׳) מעבר הלז (ועיי״ש ברש״י), והמלים זלעף, עלף, שלאנן, תחת זעף, עף, שאנן, ועוד כהנה. ומי תכן את רוח השפה.

כתנות עור (ג׳ כ״א)

במ״ר איתא, בתורתו של רבי מאיר (כלומר, בספרו) הי׳ רשום (בגליון הספר) כתנות אור, באל״ף. והנה על כלל החילוף אל״ף בעי״ן אין מה להתפלא, יען כי הם נובעים ממקור אחד (אחה״ע מן הגרון), וידוע, כי אותיות כאלה מתחלפות לפעמים, ומצינו הרבה חלופים כאלה, כמו למשל בפרשה וירא (כ׳ ב׳) ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא — תחת על שרה (אדות שרה), ובשמואל א׳ (ד׳ כ״א) אל הלקח ארון אלהים — תחת על הלקח (על אשד לוקח), ובשמואל ב׳ (כ״א א׳) אל שאול ואל בית הדמים — תחת על שאול ועל בית הדמים. וכן דרשו את הפסוק בפרשה בהעלתך ויתפלל משה אל ה׳, אל תקרא אל ה׳ אלא על ה׳ (ראה ברכות ל״ב א׳), וביחזקאל (ו׳ י׳) לא אל חנם דבדתי — תחת לא על חנם. והמלים גאל—געל (נגאלו בדם, ישעיה נ״ט ג׳, לא מאסתים ולא געלתים, פ׳ בחקתי, כ״ו מ״ד), תאב—תעב (מתאב אנכי את בית יעקב, עמוס, (ו׳ ח׳), איש דמים ומרמה יתעב ה׳, תהלים, (ה׳ ז׳).

ולכן כאן אין להתפלא על חילוף זה, אך עם כל זה צריך להבין מה הכריחתו לרבי מאיר לחילוף זה, ומה יהי׳ באור המלה עפ״י החילוף.

והנה על דבר הכרח החילוף מן עור לאור, אפשר לומר, דקשה לו זה שהערנו בתחילת המאמר הקודם, דאחרי שכפי המבואר במדרשים לא מתה כל בריה בעולם במשך ימי הבריאה, אם כן מניין היו אז עורות.

ודבר באור המלה המחולפת „אור" (באל״ף) כתבנו בתורה תמימה, דמכוין ללשון הפסוק במלכים ב׳ (ד׳ ל״ט) ויצא השדה ללקט אודות, ובישעיה (כ״ו י״ט) טל אורות טליך, והוא מין צמח בעלים (ויתכן, שכן גם כונת הפסוק בישעיה (י״ח ד׳) כחום צח עלי אור), והבאור כאן, שתיקן להם ה׳ כתנות מעלי צמחים אלה. ומקביל אל הפעולה הראשונה שעשו להם חגורות מעלי תאנה (למעלה פסוק ז׳), ועתה עשה להם מעלי אורות כתנות שלמות.

ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה׳ (ד׳ ג׳)

במדרש רבי תנחומא כאן אמרו, מפרי האדמה — זרע פשתן הי׳, והבל הביא גם הוא מבכונות צאנו ומחלביהן (צמר) ואמר הקב״ה, אינו בדין שיתערב (בעתיד) מנחת החוטא (קין) עם מנחת הזכאי (הבל), לפיכך נאסר צמר ופשתים ביחד, שנאמר (פ׳ תצא, כ״ב י״א) לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו.

ובזוהר מסמיך ענין איסור תערובת צמר ופשתים גם כן על ענין זה, אך מנקודה אחרת, דכיון דקרבנות אלה של קין (פשתן) ושל הבל (צמר) הביאו למחלוקת קין והבל עד שהרגו קין להבל, כמבואר בפרשה, אינו בדין לקרבם למינים אלה יחד.

ואמנם על שני אלה הטעמים יש להעיר מגמרא יומא (ס״ז ב׳), דאיסור שעטנז הוא מהחוקים בלא טעם ואין רשות להרהר בהם, ולפי המתבאר במדרש ובזהר, הלא אם כה ואם כה, אם כפי המדרש אם כפי הזהר, הלא איסור שעטנז נכון ומסתבר בטעם וסברא, ואיך זה כללו אותו בגמרא בין החוקים שאין ידוע טעמם, וצע״ג.

ודע, כי עפ״י כלל ענין זה שאין לחבר צמר ופשתים יחד, אם מטעם המדרש, אם מטעם הזהר — עפ״י זה יתבאר אגדה אחת גם כן במדרש רבי תנחומא, פרשה חיי, סימן ד׳, שמתבאר שם, שהפרשה במשלי (ל״א) אשת חיל מי ימצא, המשיל אברהם לשרה, ומבאר המדרש ענין כל פסוק ביחוסו לשרה, ומפרש הפסוק שם (י״ג) דרשה צמר ופשתים — דרשה הפירוד בין יצחק לישמעאל ואמרה גרש האמה הזאת ואת בנה (פ׳ וירא, כ״א י׳), ולפי המבואר כיונה לומר דכמו צמר ופשתים אינם יכולים להיות ביחד, כך אינם יכולים להיות יחד יצחק וישמעאל, ולכן בקשה לגרשהו לישמעאל.

לפתח חטאת רובץ (ד׳ ז׳)

באגדה במס׳ נדה (ל׳ ב׳), דרש רבי שמלאי, למה הולד דומה במעי אמו וכו׳, ומלמדין אותו כל התורה, וכיון שבא לצאת לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר לפתח חטאת רובץ, ע״כ. וטעם הראי׳ נראה, שמפרש הלשון חטאת מענין גרעון והפסד, כמו והטאת עמך (פ׳ שמות, ה׳ ט״ז), ובמשלי (י״ט ב׳) ואץ ברגלים חוטא, כלומר יהסר משלמות גופו. וכן צריך לפרש בפרשה ויצא (ל״א ל״ט) טרפה לא הבאתי אליך אנכי אחטאנה, רוצה לומר, אנכי אסבול חסרונה של הטריפה, — וגם כאן הכונה לפתח חטאת רובץ, לעת צאתו לפתח העולם יחסר ממה שהי׳ לו, כלומר חסרון למודו. ופשוט הדבר, דזה הוא רק על דרך דרש ורמז, וכדרך הדרשות הרמזיות.

ואמנם צריך באוד בכלל, כיון שסוף דבר שמשכחין אותו כל מת שלמד, אם כן לאיזו תכלית הלמוד ואיזה תועלת בו.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במ"ר קהלת (א' י"ג) לטובתו של אדם הוא לומד תורה ומשכחה (כלומר, כל ענין שכחה הטבוע בראש האדם הוא לטובתו), כי לוא לא הי' שוכח הי' לומד תורה שתים ושלש שנים ואח"כ עוזב אותה ומתעסק במלאכתו, אבל מתוך ששוכח אינו מסיע עצמו מדברי תורה לעולם.

וידוע דכל טבע בני אדם נטוע בהם מראשית יצירתם עודם בהריון, ולכן באופן זה, שמלמדים ומשכחים אותו, משתרש אצלו טבע השכחה, שהיא לטובתו, כמבואר.

ובחבורנו תו"ת כאן כתבנו עוד ביאור בלשון לפתח חטאת רובץ, ביחס לאגדה במס' יומא (כ' רע"א).

לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו (ד' ז')

אפשר לכוין כונת מליצה זו עפ"י מ"ש בגמרא קדושין (פ"א א'), דמדרך היצה"ר בתחלה כשבא להחטיא את האדם הוא עומד כעני בפתח, ולאט לאט מתקרב אליו בקירוב מקום עד שמכשילו, ובזה כל תשוקתו. ועיין בשבת ק"ה ב' וסוכה נ"ב ב' וביומא (כ' א') מבואר דשם חטאת כנוי ליצה"ר. וזהו שאמר, לפתח חטאת (היצה"ר) רובץ כעני בפתח, אבל סוף דבר יחטיא אותך, יען כי אליך תשוקתו, כל תשוקתו להחטיא אותך.

קול דמי אחיך צועקים (ד' י')

לפי משפט הלשון הי' צריך לומר קול דמי אחיך צ ו ע ק, בלשון יחיד, כיון דמוסב על המלה „קול", אך מצינו כמה מקומות אשר יבא הפעל בהם ביחס המלה הסמוכה לו, אם יחיד אם רבים, אם זכר אם נקבה, כמו בירמיה (י' כ"ב) קול שמועה הנה באה, — תחת בא, כיון דמוסב על „קול", אך מפני שהפעל סמוך אל השם „שמועה" שהוא לשון נקבה בא גם כן בנטית נקבה, וכן באיוב (כ"ט י') קול נגידים נחבאו — תחת נחבא, בהסבה לשם קול. ובפרשה תזריע, נגע צרעת כי תהיה — תחת כי יהיה, בהסבה על שם נגע, מין זכר, ובתהלים (ל"ח י"א) ואור עיני גם הם אין אתי, תחת גם הוא, אך מפני שסמוך לשם עיני, וכן בלשון המשנה בחגיגה (י' א') היתר נדרים פורחין באויר תחת פורח, אך מפני שסמוך לשם נדרים, והרבה כהנה, וכן כאן, המלה „צועקים" סמוכים להשם „דמי" בלשון רבים, ובאה ג"כ בלשון רבים.

וכן מצינו בלשון חז"ל שקבעו את הפעל כלפי מין המלה הסמוכה לו,

אעפ"י שבעיקרה הוא ממין אחר, כמו במס' שבת כ"א ב', נר חנוכה שכבתה וכו', ועוד שם, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו, אעפ"י דשם „נר" הוא לשון זכר, כמו לא יכבה בלילה נרה (משלי ל"א—י"ח), ולא לא תכבת, ובר"פ בהעלתך יאירו שבעת הנרות ולא תאירנה, והי' צריך לומר נר חנוכה שכבה, להניחו, אך מפני שהפעל סמוך לשם חנוכה, שם נקבה, שנה אותו גם כן בסגנון מין נקבה, שכבתה, להניחה.

ויש שיבאו נטיות כאלה בתמונה הפוכה מהקודמת, והיינו שיבא הפעל ביחיד אעפ"י שהוא סמוך לשם רבים, כמו בפרשת ויחי (מ"ט כ"ב) בנות צעדה עלי שור — תחת המובן צעדו בהסבה לשם בנות, לשון רבים, ושם נבאר איה"ש מזה בארוכה.

לא תוסיף תת כחה לך נע ונד תהיה בארץ (ד' י"ב)

יחס שתי הקללות האלה, סמוכות אחת לחבירתה, אפשר לכוין, כי מכיון שהאדמה שבמקומו לא תוסיף לתת כחה, ילך לחפש אחר אדמה נאותת במקום אחר, ואם גם שם לא ימצא חפצו זה ילך לנוע על מקום אחר לתור אדמה לזריעה, וכה ינוע ממקום למקום למטרה זו ולמצוא אדמה שתתן כח לגדל, וכה סיבת מניעת מתן כח באדמה תביאנו להיות נע ונד, ולכן באו הענינים סמוכים.

ויקח לו למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה (ד' י"ט)

פירש"י ממדרש, כך הי' מנהגם של דור המבול, נושאים שתי נשים, אחת לפריה ורביה ואחת לתענוג. זו של תענוג הי' משקה כוס עקרין כדי שלא תלד ומקושטת ככלה, ונקראת צלה על שם שיושבת בצלו. וזו של פו"ר נזופה ואבלה, ונקראת עדה על שם שמגונה עליו ומוסבת ממנו, כי „עדה" תרגום של סורה, עכ"ל. וכן פירש המתנות כהונה את לשון המדרש „שם האחת עדה דעדת מיני" — שהוסרה ממנו.

ואיני יודע מניין פשיטא להו כי זו של פו"ר מגונה עליו ומוסרה ממנו, והלא אדרבה, האשה שתוליד לבעלה תיקר בעיניו כמו שמצינו בלאה, כמו שכתוב וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה (פ' ויצא, כ"ט ל"א) וזה הי' סבה לאהוב אותה, וכמו שאמרה בלידת לוי, הפעם ילוה אישי אלי, וכן ידוע הוא דלידת בנים היא ברכת שמים, וכמו שכתוב (פ' עקב, ז' י"ג) וברך פרי בטנך, ואיך זה אפשר לפרש כאן השם עדה במובן הפכי ממש — שמגונה עליו.

ואם פירשו כן מפני שנדחקו לפרש השם עדה שיהי' מכוון לענינו, וחפשו ומצאו שהוא תרגום של סורה — לדעתי נראה ברור ופשוט ומכוון מאוד

לענין, כי באור השם עדה, ולשון המדרש „דעדת מיני״, הוא, כי בכל מקום שבא במקרא השם „הריון״ ונטיותיו, מתרגם אונקלוס „עדוי״, וכמו למעלה בפרשה בפסוק עצבונך והרונך תרגם על והרונך — ועדויכי, וכן כל ותהר שבפרשה ויצא — ועדת, וכן תרגמו במ״ר הלשון והרונך זה העדוי, וכן ברות (ד׳ י״ג) ויתן לה ה׳ הריון — ויהב ה׳ לה עדוי, וכן יתבאר הלשון במדרש כאן „דעדת מיני״ — שהרתה ממנו, וכמו ברור, שעל שם ענין זה נקראת עדה שתכליתה הריון. וע׳ רמב״ן פ׳ ויצא שיש בתורה כמה מלים אדמיות (עיי״ש ל׳ כ׳).

אבי כל יושב אהל ומקנה (ד׳ כ׳)

ובפסוק הבא כתיב אבי כל תופש כנור ועוגב. וצריך להבין השם „אבי״ לכאן כתואר על כל מי שממציא דבר שלא נודע ענינו עד כה, והוא כמוליד אותו הדבר. ומספר הכתוב הזה, שזה האיש יבל הי׳ הראשון שהמציא להקים אהלים לאדם ולבהמה, ויובל (בפסוק הבא) הי׳ הראשון שהמציא לנגן על כנור ועוגב.

ועל פי מה שבארנו בהוראת יחס שם „אב״ לממציא דבר שלא נודע עוד — עפ״י זה יתבאר מה שאמרו בסנהדרין (צ״ט ב׳) כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו. ומביאים שם סמך מפסוק בתורה, ובספרי פרשה עקב על הפסוק ושננתם לבניך — אלו תלמידיך, וכן מצינו באלישע שקיבל תורה מאליהו וקרא לו אבי, אבי (מ״ב, ב׳ י״ב), ולכאורה מה יחס התוארים אב ובן לרב ותלמיד.

אך לפי באורנו את הלשונות אבי, אבי שבפסוקים שלפנינו מפני שהמציאו דברים שלא נודעו עד כה, אם כן, הרב שמגלה לתלמיד בלמודו מה שלא ידע עד כה, וזה בעיניו כחדשים, קרא הוא לו לאב והתלמיד לבן.

ומכאן סמך שיכול תלמיד להגיד „קדיש״ אחר רבו, ואין בנים תולדיים יכולים לדחותו, יען כי גם זה נקרא בן, ביחס רוחני, כמבואר.

ועוד נבאר איה״ש בענין זה המאמר בפרשה במדבר, בפסוק ואלה תולדת אהרן ומשה (ג׳ א׳).

אבי כל יושב אהל ומקנה (ד׳ כ׳)

לא נתבאר ענינו של יושב מקנה. ולפי שבארנו במאמר הקודם דהכוונה שהקים אהלים למקנה צריך לומר, שחוא״ו מן ומקנה בא תחת מלת היחס „של״, ויהי׳ המשך הלשון, אבי כל יושב אהל של מקנה, כלומר, אהלים עבור מקנה.

וכן יתפרשו כמה לשונות, כמו חק ומשפט, חסד ואמת, שלום אמת — תחת חק של משפט, חסד של אמת, שלום של אמת, ובשמואל א׳ (ט״ו כ״ג) ואון ותרפים תחת ואון של תרפים.

וכן נמצא בלשון המשנה והתלמוד, במשנה כלאים (פ״ט מ״ז) הבאים מחוף הים ומדינות הים — תחת מחוף הים של מדינות הים עיי״ש (ברע״ב), ובמס׳ נזיר (נ״ד א׳) ואהל ורבע עצמות, ומתבאר שם, דהכונה אהל של (מן) רבע עצמות, ובמס׳ סוטה (מ״ד ב׳) מפרשים הלשון דפ׳ שופטים (כ״א ב׳) ויצאו זקניך ושופטיך — זקניך של שופטיך, והכונה — המיוחדים שבשופטיך.

וצלה ילדה גם היא (ד׳ כ״ב)

הלשון „גם היא״ אינו מתבאר ברחבה. וקרוב לומר, שהכוונה עפ״י מש״כ רש״י למעלה בפסוק י״ט, שבעלה למך השקה אותה כוס של עקרין כדי שלא תתעבר ותשחת יפיה, ואמר הכתוב בזה, שלא הועיל בזה, וגם היא ילדה. ויתכן הטעם שלא הועילה ההשקאה, שבא זה בדרך עונש על שרצה לסתור חקי הטבע, אשר הקב״ה חס על זה, כמו שבארנו בארוכה למעלה בתחלת הפרשה, בפ׳ בראשית ברא אלהים.

ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי (ד׳ כ״ג)

לפי משפט הלשון הי׳ צריך לומר רק עדה וצלה שמען קולי האזנה אמרתי, ולהשמיט השמות „נשי למך״, כיון דהוא המדבר אליהן, אך כפי הנראה לשון כזה הוא לשון ודרך גדולה וכבוד, ולכן מצינו הדבה לשונות כאלה במקרא (ועיין במס׳ סנהדרין ל״ח ב׳).

כה מצינו כפילת שמות בפרשת וירא (י״ט כ״ד) וה׳ המטיר אש וגפרית מאת ה׳ — תחת ממנו.

ובפרשת ויחי (מ״ט ב׳) הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם — תחת ושמעו אלי.

ובדיש פרשת יתרו, אני חותנך יתרו בא אליך — תחת אני בא אליך (ועיי״ש ברמב״ן, וצ״ע).

ובסוף פרשת משפטים (כ״ד א׳) ואל משה אמר (ה׳) עלה אל ה׳ — תחת עלה אלי.

ובפ׳ פנחס בפרשת נחלות ויאמר ה׳ אל משה וכו׳ ואל בני ישראל תדבר וכו׳ והיתה לבני ישראל לחקת משפט כאשר צוה ה׳ את משה — תחת כאשר צותיך.

ובשמואל א׳ (י״ב י״א) ויאמר שמואל אל העם... וישלח ה׳ את ירובעל ואת בדן ואת שמואל — תחת ואותי.

ובריש יחזקאל (א׳ א׳) ואני בתוך הגולה הי׳ דבר ה׳ אל יחזקאל בן בוזי הכהן ותהי עליו שם יד ה׳ — תחת היה דבר ה׳ אלי ותהי עלי שם יד ה׳, כי הוא המדבר.

וכן בדניאל (ט׳ י״ז) שמע אלהינו והאר פניך על מקדשך השמם למען ה׳ — תחת למענך, ועוד כאלה.

ויולד בן (ד׳ כ״ה)

בתנחומא, למה נקרא שמו של זכר „בן" מפני שהוא בונה את העולם. והבאור הוא, משום דלהפעל „בנה" שתי הוראות, האחת — בן תולדי, והשנית בנין דבר, בנין בית וחומה וכל דבר פעולה בעולם. ויען כי הזכר דרכו להיות עוסק בישובו של עולם, לכן נקרא על שם תעודתו „בן".

ועיין מש״כ בר״פ תזריע בפ׳ אשה כי תזריע וילדה זכר, שדרשו בירושלמי (פסחים פ״ב) זכר לרבות את המת (שאם ילדה ולד מת גם כן צריכה לנהוג בדיני הפרשה שם), ובארנו בטעם הדרש, שאם הי׳ כתוב וילדה בן הי׳ במשמע דוקא חי, משום דכיון דשם בן הוראתו גם בונה, בונה את העולם, ורק חי בונה ולא מת, אבל מדכתיב וילדה זכר, שזה מורה רק על המין, וגם מת הוא בכלל המין, וזהו זכר — לרבות את המת.

ולעומת כל זה אפשר לפרש למה נקראת הנקבה בשם „בת", משום דכלפי עסק האיש שדרכו לצאת חוץ לעבודה ולפרנסה, וכמש״כ בתהלים (ק״ד כ״ג) יצא אדם לפעלו ולעבודתו — כנגד זה דרכה של אשה לשבת בית להיות צופיה הליכות ביתה וגידול הבנים וכדומה, וכמ״ש ביבמות (ע״ז א׳) על הפסוק בפרשת וירא, הנה באהל, מכאן שדרכה של אשה לשבת בית.

והי׳ מהראוי לקרותה בית, אך מצינו בכמה מקומות שהיו״ד נשמט (ואולי הוא לקיצור ההברה), וכמו בריש פרשה שמות ותתצב אחותו — תחת ותתיצב ובפ׳ בשלח עזי וזמרת יה — תחת וזמרתי (ועיי״ש לפנינו), ובמלכים ב׳ (מ״ב) ידעתי כי כל תוכל — תחת כי יכל תוכל, ובעמוס (ה׳ ט״ז) הו הו — תחת הוי הוי, ובשה״ש (ח׳) עמודי שש — תחת עמודי שיש כמו באסתר (א׳), ובמשלי (י״א י״ז) גומל איש חסד, ופירשו בחז״ל כמו איש חסיד, והיו״ד נשמטה.

והשם בית — ברבים, בתים, והי׳ דרוש לקרותם ביתים, אך נתקצה השם בהשמטת היו״ד, והרבה כהנה.

ובמס׳ שבת (קי״ח ב׳) אמר אחד החכמים, מעולם לא קראתי לאשתי אשתי אלא לאשתי ביתי. ופירש״י, מפני שהיא עיקרה של בית, עכ״ל. אבל על זה יש להעיר, כי אדרבה, עיקרו של בית הוא האיש, ונקרא

ראש המשפחה, וכמו שאמרו בחולין (פ״ד ב׳) „שכל בני המשפחה תלוין בו", אבל לפי מה שבארנו, הטעם שנקראת האשה בית, פשוט מפני שדרכה לשבת בית ולהיות עינה צופיה על הליכות הבית.

ועפ״י המבואר בהתקצרות שם בית לבת יתבאר היטב מה שדרשו במגילה (י״ג א׳) ותהי לו לבת (אסתר ב׳) אל תקרא לבת אלא לבית, ומפרש דצריך להבין כאן השם „בת" במלואו, בית.

ובמה שכתבנו דהאיש נקרא עיקרו של בית, בזה יתבאר מה שדרשו במ״ר ריש מגלת רות וימת אלימלך ותשאר האשה ושני בניה, ואמרו על זה במ״ר שם, ותשאר — נעשית כשירי מנחות, ע״כ. ומחוסר באור.

אבל יתבאר היטב עפ״י מש״כ הט״ז ביו״ד סימן מ״ג ס״ק ז׳ בסמיכות על דברי הגמרא, דלשון „שיור" לא יונח על יותר מחציו וגם לא על חציו כי אם על פחות מחציו, ולפי״ז קשה להמדרש, אחרי שאלימלך הי׳ האחד שמת, ונשתיירו אחריו שלשה אנשים, האשה ושני בניה, ואם כן איך יונח הלשון ותשאר, אחרי דשם שיור יונח רק על פחות מחציו, וכאן מת אחד ונשתיירו שלשה.

ומשני, נעשית כשירי מנחות. והבאור הוא, דכפי הידוע בפרשה ויקרא בסדר הקרבת המנחה, שמקריבין ממנה רק קומץ, וכולה נאכלת לכהנים, וכתיב שם (ב׳ ב׳ וג׳) והביאה אל בני אהרן הכהן וקמץ משם מלא קמצו והקטיר את אזכרתה והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו.

והנה אחרי שמקריבין ממנה רק קומץ אחד וכמעט כולה נאכלת, איך זה שייך הלשון והנותרת ממנה, ולשון נותרת, כמו שיור, יונח רק על פחות ממחצית.

אך הבאור הוא, מפני שעיקר המנחה ויסודה הוא הקומץ הנקטר, ולכן כל המנחה, אעפ״י שהיא גדולה בכמות, אך באיכות ובחשיבות בטלה היא לגבי הקומץ הנקטר, שהוא יסוד המנחה וכל קדושתה.

ומתבאר מזה, דכמות פשוטה אעפ״י שהיא רבה וגדולה, בטלה היא לגבי איכות חשוב אעפ״י שהיא בכמות מעט, ובכמות כזה יונח ג״כ לשון שיור, והנותרת.

וכן הוא בחיי משפחה, כיון שראש המשפחה וגדול הבית חסר, אז הנשארים אחריו, אעפ״י שהם מרובים בכמות, בטלים הם לגבי׳, כטפל נגד העיקר, שהוא עיקר הבית, ולכן שייך הלשון ותשאר האשה ושני בניה, דכולם בטלים הם לגבי חשיבות ראש המשפחה. וזהו הבאור מדברי המדרש נעשית כשירי מנחות, כמו שם בטלה כמות מרובה לגבי איכות מועט, כן כאן.

לשת גם הוא יולד בן (ד' כ"ו)

ולהלן (פ' נח, י' כ"א) כתיב ולשם יולד גם הוא, וכמו כאן כן שם אין הלשון מוסכם עם הרגל לשון שלנו, כי לפי הרגלנו היינו אומרים וגם לשת יולד בן, וכן להלן בשם. אך ידוע, כי אנחנו, מסבת המשך גלותנו המר והנמהר הארוך והרחב, ומרוב נדודותינו וטלטולותינו בגוים ובארצות, ממדינה למדינה וממלכה לממלכה, ומזרם גלי הפגעים והתלאות וצרות רבות ורעות אשר עברו על ראשינו ונשקענו בהם זה אלפי שנים, ועוד היום לא יתנו דמי לנפשנו וחיינו תלוים כמו בנס.

מפני כל אלה לא יפלא כי אבדנו עומק טעם שפתנו, דרכה, טבעה, סגנונה ומערכתה, יפיה וצחותה, ומה הפלא, הן גם צפור השמים כאשר תלכד בכלוב, עוד לא ירון קולה בהדרת חן כמו בחופשתה.

והמליץ יקרא במר נפש ורוח עצב, איך נשיר שיר ה' על אדמת נכר, (תהלים, קל"ז ד').

וספרי דניאל, עזרא ונחמיה יוכיחו, כי יען כי נכתבו בגולה נערכו בארמית ולא בלשה"ק.

ובמגילה (י"ב ב'), מיום שגלינו מארצנו ניטלה עצה ממנו וכו'.

ועלינו לתת הודאה למדום גם על שארית פליטת נועם שפתנו ויקרת ספרותנו, אשר גם במדה שהיא עתה אתנו יש בכחה להעניק לכל יושבי תבל כבימים לפנים.

ובכן אך לפי עניות דעתנו בערך מלפנים ולפי מעוט השגתנו, אך מפני זה יראה לנו הלשון מופלא, אבל על האמת, חסרון טעמנו אך בנו ולא זולת.

ומעין לשון פסוק זה עוד בפ' תולדות (כ"ז ל"ד) ברכני גם אני אבי — תחת ברכני גם אותי, וכן אנכי בדרך נחני ה' (פ' חיי, כ"ד כ"ז) תחת אותי בדרך נחני ה'. ובר"פ נשא (ד' כ"ב) נשא את ראש בני גרשון גם הם — תחת גם אותם, ועוד.

אז הוחל לקרא בשם ה' (ד' כ"ו)

ע' מה שנכתוב בבאור לשון זה, להלן בפ' תשא (ל"א ט"ז).

זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם (ה' ב')

ע' להלן בפ' מטות בפ' ויקחו את כל השלל (ל"א י"א) מש"כ שם.

ודע דמה שלא מצינו שם אדם ברבים (אדמים) כמו בשמות איש, גבר (אנשים, גברים) כי מכיון שזה הי' לו לשם פרטי לא שייך לקרוא ברבים, כמו שאין אומרים אברהמים, יצחקים יעקבים וכדומה.

ויהיו כל ימי אדם אשר חי תשע מאות ושלושים שנה (ה' ה')

במספר שנות החיים של כל האנשים שבפרשה זו ובכל המקרא לא בא הלשון „אשר חי", ורק ויהיו כל ימי (פלוני ופלוני) כך וכך, זולת כאן באדם הראשון, ובאברהם (סוף פרשה חיי, כ"ה ז') ויהיו ימי שני חיי אברהם אשר חי מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים. ואין ספק, כי לא במקרה ולא על חנם באה הוספת מלים שתים אלה רק באדם הראשון ובאברהם, ובודאי איזו כונה צפונה בזה.

וקרוב לכוין הדבר עפ"י המבואר במדרש שוחר טוב (מדרש תהלים צ"ב) ובפרקי דרבי אליעזר פרק י"ט, שמתחלה היו קצובים לאדם הראשון לחיות אלף שנים (ראה מזה לפנינו למעלה בפסוק כי ביום אכלך ממנו מות תמות, ב' י"ז), אך כשראה בספר שהראה לו הקב"ה דור דור ופרנסיו (זה מבואר במס' ע"ז ה' א') וראה, כי לדוד המלך לא הוקצב כלל שנות חיים, ומבטן אמו ימות — הניח לו הוא משלו (משנותיו שלו) שבעים שנה, ותחת שהי' לו לחיות אלף שנים, כמבואר, חי רק תשע מאות ושלשים, וזהו באור הלשון ויהיו כל ימי אדם „אשר חי" תשע מאות ושלשים שנה, כלומר, אף כי אמנם הוקצב לו לחיות אלף שנים, אך בפועל חי רק תשע מאות ושלשים.

ומעין מאורע כזה הי' באברהם, כי לפי מה שכתב רש"י בריש פרשה תולדות (כ"ה ל') בשם מדרשים, כי לאברהם הוקצב לחיות מאה ושמונים שנה, ורק כדי שלא יראה בתרבות רעה של עשו נתקצרו ימיו לרצונו לחמש שנים וחי רק קע"ה שנים (עיי"ש ברש"י). וזו היא הכונה גם שם, ויהיו ימי שני חיי אברהם „אשר חי" מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים, אף כי הי' לו לחיות עוד חמש שנים.

ודע, כי במה שכתבנו מהנחת אדם הראשון לדוד המלך שבעים שנה משנותיו — עם זה אפשר להבין כונת הכתוב בתהלים (ע"א ט"ז) אבא בגבורות אזכיר צדקתך לבדך, והלשון „לבדך" אינו מבואר ברחבה, אך ידוע ששנות גבורות באדם הם שמונים שנה. כלשון הפסוק בתהלים (צ' י') ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, ואמר, כי עד מספר המתחיל למנות שנות גבורות, דהיינו עד שבעים שנה במלואם, אני חייב תודה גם לאדם הראשון (כדרך בני אדם כשחייבים תודה לאיש מקדימים תודה לה' ואומרים, תודה לה' ולפלוני, ויתכן שכונת התודה בזה לה' על אשר נתן בלב פלוני את הרצון או את היכולת לעשות עמו טובה) — אבל אם אבא בגבורות, למספר המתחיל שמונים, אזכיר (בתודה) צדקתך לבדך, יען כי לאדם הראשון אין חלק בהם, כי הוא נדב משלו רק שבעים שנה.

וגם אפשר לפרש עפ״י אגדה זו את הפסוק בתהלים (צ״ב ה׳) כי שמחתני ה׳ בפעלך במעשה ידיך ארנן, ולא נתבאר אל מה מכוין בלשון זה. ויתכן דמכוין ליצירת אדה״ר שהיתה בפועל כביכול במעשה ידיו של הקב״ה וממנו לו תוצאת חיים ממה שנדב לו שבעים שנה מחייו, כמבואר.

ויהיו כל ימי אדם אשר חי... וימת (ה׳ ה׳)

יש להעיר על כי בכל פרשה בחשבון שנות חיים של כל אחד כתיב בסופו „וימת", וכנגד זה בסוף פרשה נח בחשבון שנות החיים לא כתיב גם באחד „וימת". ולא יתכן כי זה בא במקרה בלא חשבון ובלא כונה מיוחדת.

ואפשר לומר, משום דפרשה זו איירי קודם המבול, ולכן כדי שלא נטעה לומר, כי אלה מהנזכרים כאן חיו עד המבול ונטבעו, לכן כתיב בכל אחד וימת, בטבע, כדרך העולם.

ולא כן בפרשה שבסוף פרשת נח, דאיירי לאחר המבול שם אי אפשר לטעות שנטבעו במבול, כי הן מיד כשיצא נח מן התיבה הבטיח הקב״ה, שלא יכרת עוד כל נפש מפני המבול, ולכן אלה אשר נולדו וחיו לאחר המבול, מובן מאליו שמתו בטבע הבריאה, ואין צריך להשמיענו זאת.

ויתהלך חנוך את האלהים (ה׳ כ״ב)

ראה מה שנכתוב בברור לשון זה להלן בריש פרשה נח בפסוק את האלהים התהלך נח.

בשגם הוא בשר (ו׳ ג׳)

המלה „בשגם" אינה פשוטה ואינה מצויה. ויתכן שהיא מרכבת מן „באשר גם", וכמו ביונה (א׳ ז׳) בשלמי הרעה — תחת „באשר למי", ויהי׳ כאן באור הלשון בשגם הוא בשר עפ״י קריאה בסירוס, באשר הוא גם בשר, כלומר, לא אדון רוחי באדם לעולם (כפירש״י, לא יתרעם ולא יריב רוחי בשביל האדם) ועוד (כלומר, ועוד בשביל זה לא אדון) באשר הוא גם בשר, ואי אפשר לו לעמוד נגד יצרו, ואין לדונו.

ודבר קריאה בסירוס הוא חזון נפרץ במקרא, וכמו בפרשה בא (י״ב ל״ב) וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי (כי אי אפשר לפרש כסדור כתיבתו וברכתם גם אותי, שהרי אין מבואר שם שברכו את מי שהוא, שיאמר וברכתם גם אותי) וכן בפ׳ בלק (כ״ב ל״ג) כי עתה גם אותך הרגתי — תחת כי עתה גם הרגתי אותך (וכפי הבאור הקודם) ובמקום אחר הארכנו הרבה בזה, וגם חז״ל קבלו סגנון זה ואמרו סרס המקרא ודרשהו (ב״ב קי״ט ב׳) ובסוטה (ל״ח א׳) מקרא זה מסודס הוא, ובקדושין ע״ח ריש ע״ב,

ועי׳ להלן פרשה לך בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם (י״ד י״ב) נביא מערכת פסוקים כאלה שבאור ענינם עפ״י קריאה בסירוס.

והנה לפי המתבאר במלת בשגם, כי היא מרכבת מן „באשר גם" — לפי זה יתחייב, כי אין כאן במלת „באשר" רק אות אחת (השי״ן) מן השרש, ובאמת אנו רגילין למצוא בכל שרש לא פחות משתי אותיות — אך יוצא מכלל זה אות השי״ן, שבכל מקום שהוא בא בתחלת מלה הוא בא למלא מלה שלמה „אשר", וזה מצוי מאד, כמו הלשונות אשרי העם שה׳ אלהיו, ובא במקום אשרי העם אשר ה׳ אלהיו, וכן אשרי העם שככה לו — תחת אשר ככה לו, עד שקמתי דבורה (שופטים ה׳ ז׳) תחת עד אשר קמתי, טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם — תחת מאשר תדור, והרבה כהנה, עצמו מספר.

ולפעמים יבא סגנון זה מרובע בפסוק אחד, תכופים זה אחר זה, כמו בקהלת (א׳ ט׳) מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה — תחת מה אשר היה הוא אשר יהיה ומה אשר נעשה הוא אשר יעשה.

וכן יתפרש הלשון דאבות (פ״ה מ״י) שלי שלך ושלך שלי — תחת אשר לי (הוא) אשר לך ואשר לך (הוא) אשר לי.

ויש שכתבו, שהשם „שרץ" מרכב מן המלים „שהוא דץ", ונקרא כן על שם תנועתו התמידית לרוץ (ס׳ מיני תרגימא לר״י ברלין, פ׳ בראשית), ולפי זה בא השי״ן תחת המלה „שהוא".

וחז״ל פירשו השם „שחד" (ושחד לא תקח) „שהוא חד", כלומר, הדיין שלוקח שחד נעשה אחד עם הנותן לו, ועפ״י זה יטה לזכותו בדין (כתובות ק״ה ב׳). ועי׳ מש״כ במקום אותו הפסוק (פ׳ משפטים, כ״ג ח׳).

ועפ״י זה יתפרש ברחבה באיוב (י״ט כ״ט) גורו לכם מפני חרב למען תדעון שדין. וכמה עמלו המפרשים במלת שדין, אבל יש לומר, שהמלה מרכבת מן המלים „שיש דין" (כי השי״ן בא תחת המלה „שיש") ואמר גורו לכם מפני חרב, למען תדעון שיש דין ולא ינקה החוטא, והוא על דרך הלשון בקהלת (י״א ט׳) ודע כי על כל אלה יביאך אלהים במשפט.

ואמנם מצינו מסוגלת אות השי״ן שלא רק בתחלת המלה, כאות שמושי, יבא למלא מלה שלמה, אך גם ימלא מלה שלמה יסודית וגם אם בא בתוך המלה, וכמו שדרשו חז״ל בקדושין (נ״ו א׳) את המלה תוקדש (פן תוקדש המלאה הזרע, פרשה תצא, כ״ב ט׳) כמו פן תוקד אש. והנה בא במלה זו השם אש כלול באות אחת בהשי״ן.

וכן בחגיגה (י״ב א׳) דרשו השם „שמים" אש ומים, ואין במלה זו רמז לשם אש רק באות השי״ן.

וביומא (י׳ א׳) דרשו השם „ששי" (שם אחד הענקים בארץ כנען)

פרשה שלח (י"ג כ"ב) מלשון חשאת והשבר, ופירש"י, שי"ן אחד לבדו שרש בתיבה.

וכערך אות השי"ן, ערך אות הבי"ת, כשהוא בא בתחלת המלה ממלא מלה שלמה „בעבור" או „בגלל", כמו בפרשת וירא (י"ח כ"ח) התשחית בחמשה את כל העיר — שהכונה, בעבור החמשה, ובפרשה ויצא (כ"ט י"ח) אעבדך שבע שנים ברחל — תחת בעבור רחל, ובפרשה תצא (כ"ד ט"ז) איש בחטאו יומת — בעבור חטאו, ובישעיה (ג' א') בעונתיכם נמכרתם — בעבור עונתיכם, וביונה (א' י"ד) אל נא נאבדה בנפש האיש הזה — תחת בגלל נפש האיש הזה, והרבה כאלה.

ובמדרש רבה ריש פרשה זו (והובא ברש"י) דרשו בראשית ברא אלהים, בזכות התורה שנקראת ראשית (על שם הפסוק במשלי (ח' כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו, ומכוין להתורה), ועוד בזכות ישראל שנקראו ראשית (על שם הפסוק בירמיה (ב' ג') קודש ישראל לה' ראשית תבואתו) — כלומר, בזכות אלה ברא ה' את העולם, ולפי זה מפרשים הבי"ת מן בראשית כמו בעבור, בגלל, בגלל התורה, בגלל ישראל.

והנה גם כאן בפסוק שלפנינו בשגם הוא בשר, בא הבי"ת למלא המלה „בעבור" או „בגלל", בגלל אשר הוא גם בשר ואינו יכול לעמוד נגד יצר לבו, ועל דרך הלשון בס"פ נח (ח' כ"א) כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ולכן ראוי לסלוח לו, וכפי שבארנו בתחלת המאמר.

ולבסוף ראוי להעיר, כי לא רק הבי"ת והשי"ן יבאו לפעמים תחת שרש שלם, אך גם אותיות זולתם, וכמו בפרשה צו (ו' י"ד) תפיני מנחת פתים, ומתבאר מרש"י שם, ששרש המלה תפיני הוא „פאה" או „מאפה". והנה לפי זה אין במלה זו רק אות אחת מן השרש, והוא הפ"א.

וביחזקאל (ז' י"א) ולא נה בהם, ופירש"י, נה לשון יללה, ואין בתיבה רק ה' שרשית (משם יללה), עכ"ל.

מה עמוקה סגולת השפה.

וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום (ו' ה')

הלשון „בארץ" אינו מוכרח לבא לכאורה, כי בודאי רעת האדם היא בארץ ולא בשמים, וגם הלשון בכלל ארוך לפי כונת הענין.

ואפשר לבאר משום דבכלל סבות חטאי האדם שתים הנה, האחת — כי לא יוכל לעמוד בפני התאוות הגופניות, וחוטא, והשנית — מפני שמחשבותיו בדעה ואמונה רעים וחטאים וחוטא ברוח כפידה.

והנה בעוד שהחוטא מסבות תאוות גופניות אפשר עוד שישוב מדרכו

הרעה לעת שיחלשו רגשי התאוה, הנה זה החוטא ברוח כפירה אין לו תקנה עוד לשוב, כי כל מה שיזקין יטבע בתהום הכפירה, ועל כזה נאמר כל באיה לא ישובון (משלי ב' י"ט), ועי' ע"ז י"ז א'.

וזהו שאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ בחטאים ארציים, גופניים וחומריים (כי שם „ארץ" כנוי לחיים ארציים), וגם כי אין תקוה שישוב מפני שמחשבות לבו דק דע כל היום, הן הדעות הכתובות באמונה ודת, ומשתף למעשיו החטאים גם רוח כפידה, ולכן (אמר בפסוק הבא) וינחם ה' על אשר עשה את האדם.

ויתעצב אל לבו (ו' ו')

הלשון „אל לבו" כלפי ה' אינו רצוי, כי אחד מיסודי האמונה הזכה והברה שאין לחשוב על הבורא שהוא גוף ובעל תמונה (ראה ברמב"ם הלכות תשובה, פ"ג הלכה ז'), ואף כי מצינו במקרא מעין עניני גשמיות בהסבה לו, כמו אצבע אלהים, יד ה', עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם (תהלים, ל"ד ט"ז), ומעשה ידיו מגיד הרקיע (שם, י"ט כ'), ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (פ' משפטים, כ"ד י'), ואיוב אמר, (י' ג') כי תמאס יגיע כפיך, ועוד כהנה.

וכאלה מצינו גם בתלמוד, בכתובות (קי"א ב') אמדה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, דמוז לי בעיניך ואחוי לי שיניך, ובסנהדרין (ל"ט ב'), הושיט הקב"ה אצבעו הקטנה וכו', ושם (מ"ג ב'), בזמן שאדם מצטעד שכינה אומרת קלני מראשי, קלני מזרועי.

ויותר מזה מצינו על דרך הציוד, כביכול גם טבע נפשו של הקב"ה, כהוראת הלשון ולא תגעל נפשי אתכם (פ' בחקתי, כ"ו י"א), ובשופטים (י' ט"ז) ותקצר נפשו בעמל ישראל, וכן בזכריה (י"א ח'), ועוד כהנה.

אבל על האמת, כל לשונות אלה באים רק בדרך ציור לפי השגת תפיסתו של האדם וכח הבנתו, מפני שאינו יכול לצמצם הרעיון במחשבה בסגנון ציור ולשון אהר, אבל אין הכונה לייחס לו תמונה גשמית ופעולה חומרית. וערך הלשונות האלה הם מעין הלשונות שנאמרו משמו „אם שנותי ברק הרבי" (פ' האזינו, ל"ב מ"ג), או „וה' אלהים בשופר יתקע" (זכריה ט' י"ד), וכי חדב ושופר יש לו, אך זה הוא רק משל לפי השגתם ותפיסת ציורם של בני אדם.

וכן הלשונות הרים ירננו, ההרים תרקדו, עצי השדה ימחאו כף, תהום אל תהום קורא, השמים מספרים, ומעשה ידיו מגיד הרקיע, והלילה אמר (איוב ג'), ובעידובין (י"ח ב') אמרה יונה וכו' ובסנהדרין (ק"ז א') יו"ד

שניטל משרי עומד וצוות (ושם ק״ח ב׳) תשובה נצחת השיבו עורב לנח וכו׳, ובגיטין צ׳ ב׳, מזבח מוריד דמעות, והרבה כהנה.

וציור כזה יותפס בלשון הפייטן, בראש השנה יכתבון וביום צום כפור יחתמון, כי אין להעלות על הדעת שנמצא שם כלי כתיבה וחתימה להשתמש בהם, אך זה ציור למחשבת תוצאת הדין בראש השנה ולמשפט מוחלט ביוהכ״פ, ונתפסים ברעיון כתיבה וחתימה.

וכן צריך לפרש מה שאמרו במדרשים ואגדות, כי בשעת מתן תורה נדמה הקב״ה לישראל כזקן, ועל הים כבחור, וזה ג״כ לפי תפיסת דמיון האדם, כי למוד תורה מתיחסת ביותר לזקנה, ומלחמה — לצעיר.

ומעין ציור דמיוני לפי תפיסת בני אדם כתבו התוס׳ במס׳ נזיר דף י׳ א׳ בד״ה פרה, על הפסוק דיונה (א׳ ד׳) והאניה חשבה להשבר, כי לא שהאניה חשבה כן, אלא האדם הרואה אותה חושב עליה להשבר, ותלה המחשבה בהאניה.

ועוד מעין ציור כזה, בשו״ע או״ח ה׳ שבת, סימן רע״א סעיף ט׳, כתבו כי כשמקדשין בשבת על היין ועל השלחן מונחות חלות לסעודה, יכסון בעת שמקדשין (ויותר נכון להניחן אחר קידוש), והטעם כ׳ הטור מירושלמי „כדי שלא יראה הפת בושתו״, שמניחין אותו מלקדש עליו ומקדשין על היין. והנה גם בזה מצויר הדבר רק לפי תפיסתו של האדם, כי הפת אינו חושב *).

והנה עם כל אלה, אעפ״י שאמנם כן דרך הכתובים והלשונות להתפס בציור גשמי את מי שכולו רוחני — אעפ״י כן לא ירצה כולו הלשון שבפ׳ זה ויתעצב אל לבו, שכמו הנושא כן הנשוא הם גשמיים יותר מדאי.

ולכן, לולא פירש״י והמפרשים, י״ל, דהלשון „אל לבו״ אינו מוסב כביכול אל ה׳, כי אם אל האדם, והבאור הוא, כי לעומת שאמר מקודם וירא ה׳ כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבות לבו רק רע. על זה אמר, שהקב״ה נתעצב כביכול על לב האדם, על תכונותיו ועל טבעו, שלא יוכל לשלוט ברוחו להתגבר על יצרו. והלשון „אל״ כמו „על״ (בחלוף אחה״ע), כמו בפ׳ וירא (כ׳ ב׳) ויאמר אברהם אל שרה אחותי היא, דהכונה על שרה על אדות שרה. וכן אל שאול ואל בית הדמים (ש״ב כ״א), ת׳ על וכן לא אל חנם דברתי (יחזק׳ ו) דהכונה לא על חנם, אספרה אל חק (תהלים ב׳

*) ומדי זכרי דבר זה לא אמנע מלהעיד ולהודיע ממנהג ישר אחד אשר התבוננתי מזקני תלמידי חכמים, כי בעת שהיו חולצין התפילין בין שחרית למוסף בראש חודש וחול המועד, וטרם שַלו אותם להניחם בתיק, כנהוג — היו נזהרים לכסות אותם בתיק הטלית, כדי שלא יראו בושתן שחולצין אותם לתפלה. וכמש״כ הטור.

ז׳), ענינו על חק, והרבה כהנה, ובכולם יתבארו כמו „על אדות״, וכן הכונת אל לבו — על לבו, על אדות לבו של האדם, וכמבואר.

ונח מצא חן (ו׳ ח׳)

באגדה דחלק (ק״ח ב׳) אמרו בסמיכות על פסוק זה, דגם על נח נחתם גזר דין להאבד במבול, אלא שמצא חן.

וטעם הדבר שגם עליו נחתם גזר דין זה, מתבאר במדרש, שחטא בזה שלא התפלל על אנשי דורו כמו שהתפלל אברהם על אנשי סדום, והקב״ה מתאוה לתפלתם של צדיקים (יבמות ס״ד א׳), והוא לא השתמש בצדקתו לטובת זולתו, וזו מדה שאינה רצוי׳ לשמים.

וכן מבואר במכות (י״א א׳) ההוא גברא דאכלי׳ אריה קומי דבי יהושע בן לוי, ולא אשתעי אליהו בהדי׳ שלשים יום (כפי שהי׳ רגיל), והי׳ זה לו לעונש על שלא ביקש רחמים על בני דורו.

אך לא נתבאר איך נסמך זה דנחתם עליו גז״ד על פ׳ זה. וי״ל משום דענין חן הוא דבר שבא בלא סבה יסודית, ולפי עצמותו של הדבר איננו ראוי ואיננו שוה לזכות במה שזוכה, אך מפני שהוא משוך חן וחסד.

ובזה יתבאר מה שדרשו חז״ל בברכות (ז׳ א׳) על הפ׳ דפרשת תשא (ל״ג י״ט) וחנותי את אשר אחון אעפ״י שאינו כדאי, וזה נסמך על הלשון וחנותי, מענין חן.

וכן תתבאר דרשת אחד החכמים במס׳ מגילה (י״ג א׳) דאסתר לא היתה יפ״ת דק חוט של חסד הי׳ משוך עליה, וזה הוא, מפני דכתיב בה ותהי אסתר נושאת חן, ואם היתה יפ״ת באמת הלא היתה שוה לאהבה מצד יפיה.

וכן מ״ש שם שלכל אחד מאומות שונות נדמתה כמו שהיא מאומתו, וזה בודאי אי אפשר, אך מפני דכתיב בה נושאת חן בעיני כל רואיה, דרשו בעיני כל אחד כאומתו. וע״ע מש״כ בזה בפ׳ נשא בפ׳ ישא ה׳ פניו אליך ויחנך.

ובנוסח ברהמ״ז נקבצו כל המדות הבאות בחנם, ואחת מהן — בחן ומקבלת אל המדות חסד ורחמים. שהן באות גם כן בחנם.

וגם כאן דכתיב ונח מצא חן, משמע דמצד עצמותו לא הי׳ ראוי לכך מטעם שנתבאר, ורק מצא חן.

ובענין זה יש להעיר בכתובות י״ז א׳, כיצד מרקדין לפני הכלה, בית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, ופירש״י, חסודה, חוט של חסד משוך עליה, עכ״ל. ובסוכה מ״ט ב׳ אמרו, כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים, שנאמר (תהלים ק״ג י״ז) וחסד ה׳ על יראיו, ומתבאר, דהשמות חן וחסד הם מין מעלה אחת, שהרי מביא ראי׳ מלשון חסד על זה שיש עליו חן.

ולפי מה שבארנו, דהמעלה חן היא היפך ממעלת נוי ויופי, אם כן התוארים נאה וחסודה (דהיינו בעלת חן) סותרים זה את זה, כי אם נאה אינה צריכה לחן, ואם בעלת חן הרי זה חן מורה שאיננה יפה, כמבואר.

ואפשר לומר, דהתואר „נאה" אינו מורה ביחוד על יופי הפנים, רק על נאה במעשים, כי כן מורה השם נוי, ביחס קדושה ואצילי, כמו לביתך נאות קודש (תהלים, צ"ג ח'), והוא משותף עם השם „יאי", כמו כי לו נאה כי לו יאה, ומזה בחז"ל נאה דורש ונאה מקיים (חגיגה י"ד ב'). אבל על יופי הפנים לא יבא השם נאה כי אם יופי, כמו ורחל היתה יפ"ת ויפ"מ. והרבה כהנה.

ואחרי כי כפי המבואר בגמרא סוכה הנ"ל, כי המדות חן וחסד אחת הן, יתבאר ששתי המעלות, נאה וחסודה הן ממכוון אחד, נאה במעשים וחסודה — חוט של חסד, דהיינו חן, וזה מורה על יראת שמים, ויהיו שתי המעלות מסוג אחד.

ודע כי לפי הגמרא דסוכה הנ"ל דחן וחסד הן מדה אחת (כפי שמביא ראי' על מדת החן ממדת החסד) צריך באור הלשון בנוסח ברכת המזון שהבאנו „בחן ובחסד" משמע ששתי מדות הן.

וצריך לומר, דאמנם מדה אחת הן, וכהגמרא דסוכה שהבאנו, אך בנוסח תפלה והודאה רגילים לדבר בלשון יותר מפורט, וכמו שכתוב בזהר פרשה וישלח בפסוק הצילני נא מיד אחי מיד עשו, מכאן שצריך למצלי בלשון יותר מבודר, כמו בזה, מיד אחי מיד עשו, אעפ"י שהי' די לומר מיד אחי לבד, כי חוץ מעשו לא היו לו אחים, אך מפני שמדרך התפלות לדבר בלשון ברור ושלם. וכן בהודאות, כמו להודות, להלל, לשבח לפאר, לרומם, להדר ולעלה *) אעפ"י שהן כמעט כולן מסוג אחד.

ונח מצא חן (ו' ח')

במדרשים ואגדות בפרשה וישב בפסוק ויקרא את שמו ער (ל"ח ג') ושם

---

*) לא בלי כונה השמטתי המלה „ולקלס". יען כי לדעתי מהראוי להשמיטה מנוסח התפלה, מפני כי בלשה"ק מורה פעל זה, על בזוי ולעג, כמו לעג וקלס (תהילי מ"ד), לחרפה ולקלס (ירמיה כ'), והוא במלכים יתקלס (חבקוק א' י') ואף כי בלשון התלמוד בא לכונת שבח, כמו אעפ"י שקילס את בן גנס (ב"ב קע"ז א') ועוד, אך מכיון דהנוסח הנזכר הוקבע כולו בלשה"ק איך יכלכל מלה זו שבלשה"ק מורה הפכו הקצוני. וכן בנוסח התפלה הביטה משמים וראה כי היינו לעג וקלס. — וכן צריך להשמיטה מנוסח ההגדה ש"פ בברכה לפיכך.

בפסוק ז', ויהי ער רע בעיני ה' פירשו, דהפסוק תלה מעשיו בשמו בחילוף האותיות ער — רע.

וכן יחסו ללבן מדת הרמאות עפ"י שמו הארמי בחילוף האותיות הארמי — הרמאי (מ"ר סוף תולדות).

וכן יחסו לשם האשה עכסה (בת כלב, יהושע ט"ו) ענין „כעס", שכל הרואה אותה כועס על אשתו (מפני יתרון יופיה), והנה דורשים שם עכסה מענין כעס, בחילוף האותיות (תמורה ט"ז א').

וכן יחסו לשם האומה „חרי" (פ' וישלח) ענין ריח, שהיו מריחים את הארץ (לדעת תכונת כל אדמה לאיזה מין תבואה היא מסוגלת), והנה דורשים השם חרי מענין ריח בהיפוך אותיות (שבת פ"ה א') ויש עוד כהנה, ולפי זה י"ל גם כאן בשם מציאות נח חן, שתלה הכתוב בשמו בהיפוך אותיות נח — חן.

וכן מצינו דוגמא לסגנון זה בדהי"א (ד' ט'), „ואמו קראה שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב", והנה לפי טעם זה הי' צריך לקרותו יעצב, כסדר האותיות בהמלה בעצב, אך אין קפידא בזה.

ואמנם בשם זה עמדו חז"ל על שינויו ומצאו סבה לדרשו, כי במס' תמורה שם אמרו ביחס שם זה, למה נקרא שמו יעבץ — שיעץ וריבה תורה בישראל, ולכאורה השאלה למה נקרא כן תמוהה, דהא בפסוק מפורשת הסבה, כי ילדתי בעצב, אך מדייקו, דלפי זה הי' צריך לקרות יעצב, לכן מצאו מקום לדרוש באופן שיתקיים השם גם כסדר אותיותיו.

פרשת נח

אלה תולדת נח (ו׳ ט׳)

ראה מה שנכתוב להלן ריש פרשה תולדת בטעם הדבר שפרשה זו נקראת נח והיא — תולדת, אחרי שהלשון שוה, תולדת נח, תולדת יצחק.

אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים היה בדרותיו (ו׳ ט׳)

פתח הכתוב לספר בתולדותיו וסיים לספר בשבחו. ואפשר לומר, משום דלשון „תולדה" יונח גם על תולדות נפשיות, מעלות וחסרונות, הגיון ורעיון, כמו שאומרים ילדי רוחי, הרה עמל והוליד און (ישעיה, נ״ט ד׳), בטרם לדת חק (צפניה, ב׳ ב׳), ולפי זה כולל כאן הלשון תולדת שני מיני תולדות, ופתח בהנפשיות, איש צדיק תמים, וסיים בגופניות, ויולד נח.

אלה תולדת נח נח איש צדיק תמים היה בדרותיו (ו׳ ט׳)

במדרשים עמדו על זה, כי המלה תולדת באה פעם מלאה שני ואוי״ן, ופעם חסרה מכל וא״ו, והביאו למשל את הפסוק בפ׳ בראשית, אלה תולדות השמים והארץ (ב׳ ד׳) כתיב תולדות מלאה שני ואוי״ן, ובסוף פרשת חיי (כ״ה י״ד) כתיב ואלה תלדת ישמעאל, חסר ואוי״ן, וביארו, כי בענין שהתולדה לרצון כתיב תולדות, ותולדות ישמעאל שעתידותיו אינן לרצון (ע׳ רש״י בפ׳ וירא בפסוק באשר הוא שם, כ״א י״ז) כתיב תלדת חסר.

והנה לפי זה, במקום דכתיב תולדת מלא וחסר כאחד, כלומר, בוא״ו אחד, מתבאר, דמצד אחד התולדה לרצון, ומצד אחד שלא לרצון. והנה כאן בנח דכתיב תולדת בוא״ו אחד, שמורה על הרצון למחצה, הלא יקשה, למה לא יהי׳ בו הרצון בכולו, אחרי דכתיב גבי׳ צדיק תמים הי׳, ומה יותר חשוב מתואר נעלה זה.

ואפשר לומר, דלאותה הדעה במדרש (והובא ברש״י כאן) דהלשון „בדרותיו" דכתיב אצלו (צדיק תמים היה בדרותיו) הוא לגנאי, שרק לפי דורו שהי׳ כולו רשעים הי׳ הוא צדיק, אבל אם הי׳ בדורו של אברהם לא היתה צדקתו נחשבת, לפי זה אפשר לומר, דעל זה מורה הרצון למחצה, כי אף אם שלפי דורו הי׳ צדיק והיתה תולדתו לרצון, אך לפי שרק לפי

דורו הי׳ צדיק ולא לפי דורו של אברהם, לכן מצד זה אין תולדתו לרצון, ולכן כתיב תולדת מחצה מלא ומחצה חסר, בוא״ו אחד.

אכן גם להדעה „בדרותיו לשבח", שאפילו בדורם של רשעים עמד בצדקתו ולא למד ממעשיהם, וכש״כ אם הי׳ בדורם של צדיקים (כמובא ברש״י כאן) — גם לדעה זו אפשר לתת טעם על הרצון למחצה, לפי מה שאמרו באגדה דחלק (ק״י א׳), דגם על נח נגזר דין להאבד במבול אלא שמצא חן בעיני ה׳, וטעם הגזרה היתה, שהקפיד הקב״ה עליו על שלא התפלל על בני דורו כמו שהתפלל אברהם על אנשי סדום, והוא הי׳ צדיק רק לעצמו ולא נשתמש בצדקתו להטיב לזולתו, ואין זו מדה רצוי׳ לשמים — לפי זה גם בצדקתו שלו הי׳ דבר שלא לרצון, ולכן כתיב תולדת, מחצה מלא ומחצה חסר, המורה רצון למחצה.

וגם אפשר לומר בזה, כי המלה „תולדת" מוסבת לא על מעשיו הוא, כי אם בהתולדות שלו, ובהם הי׳ מחצה לרצון ומחצה שלא לרצון, והם שם, חם ויפת.

ועפ״י זה אפשר לומר, דמה דכתיב להלן בריש פרשה תולדות, ואלה תולדת יצחק, כתיב ג״כ „תולדת" מחצה מלא ומחצה חסר (בוא״ו אחד), יען שגם תולדותיו שלו היו מחצה לרצון ומחצה שלא לרצון, והם יעקב ועשו. וע׳ מש״כ שם.

צדיק תמים היה בדרותיו את האלהים התהלך (ו׳ ט׳)

לכאורה הוא כפל לשון דהיינו צדיק תמים היינו את האלהים התהלך, וכן להלן בפסוק י״א, במצב הרע, כתיב ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס, וזה גם כן כפל לשון.

אך הבאור הוא, דיש שני מיני צדיקים ושני מיני רשעים. יש צדיק לשמים ורע לבריות, וכן להיפך. יש ישר באדם ורשע לשמים, וכן יש צדיק בשניהם ורשע בשניהם. ואמר הכתוב, כי לנח היו שתי המעלות, הי׳ צדיק תמים בדרותיו, כלומר, לאנשי דורו (מעין הלשון בפ׳ אמור, למען ידעו דרותיכם, דהמובן הוא — אנשי הדורות), וכן צדיק לשמים, זהו את האלהים התהלך. ולהלן ברשעים מספר הכתוב שהיו רשעים בשתים, האחת — ותשחת הארץ לפני האלהים — זהו רשע לשמים, וזה על דרך שאמרו בסנהדרין (נ״ז א׳) כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועכו״ם, וכאן כתיב ותשחת, והשניה — ותמלא הארץ חמס, זהו רשע לבריות, כדרך הגזלנים והחמסנים. וע״ע במאמר הבא.

צדיק תמים היה בדרתיו את האלהים התהלך (ו' ט')

במאמר הקודם דייקנו ופרשנו את כפל לשון התוארים, דהיינו צדיק תמים היינו את האלהים התהלך, וגם אפשר לפרש עפ"י הידוע, דיש אדם אשר בינו לבין עצמו מתנהג בצדקת ויראת ה', ובישבו בין אנשים חפשים בדעה ובמעשים מראה עצמו כאחד מהם. ויש להיפך, שבינו לבין עצמו הוא חפשי בדרכיו, ובישבו בין אנשים יראי ה' לובש מסוה יראה גם הוא. ומספר הכתוב, כי לנח היו שתי המעלות הנכונות, הי' צדיק בדרותיו — בתוך אנשי הדור, אעפ"י שהיו רשעים כדור המבול ולא חיקה את מעשיהם (ומשמעות הלשון בדורותיו — בין אנשי דורו, כמש"כ במאמר הקודם), וכן בהיותו רק את האלהים, כלומר בסתר ביתו, באין איש אתו, אחז גם כן במדת צדקתו.

את האלהים התהלך נח (ו' ט')

דאה מה שכתבנו במאמרים הקודמים בבאור לשון זה. ואמנם מצינו עוד כלשון זה בפרשת בראשית (ה' כ"ב) ויתהלך חנוך את האלהים, ובפרשת ויחי (מ"ח ט"ו) האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם יצחק, וצריך באור מה ענינה של הליכה זו.

ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרו בברכות (ס"ג א'), דרש בר קפרא, איזו היא פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה, זה שנאמר (משלי, ג' ו') בכל דרכיך דעהו, והיינו שבכל מקום שאדם הולך לא יסיח דעתו מה' וכמו שכתוב בתהלים (ט"ז ח') שויתי ה' לנגדי תמיד, וזוהי כונת הלשונות התהלך, התהלכו, שבכל הליכותיהם זכרו את ה', ומצינו הפעל הלך ברוח מוסרי, כמו הולך צדקות (ישעיה ל"ג ט"ו), הולך בישרו (משלי, י"ד ב') הולך את חכמים (שם, י"ג כ'), הולך בתומו (שם, כ"ח ו'), ועוד.

ועפ"י זה יתבאר לשון המשנה בכריתות (ט"ו א'), אמר ר' עקיבא, שאלתי את רבן גמליאל ואת רבי יהושע באטליז כשהלכו ליקח בהמה למשתה וכו', ואינו מבואר, למאי מספר מקום וזמן השאלה, אך הכונה עפ"י הלשון בכל דרכיך דעהו, כי גם כשהולך לעניני חול יחשב ויתעניין בתורה. וכן יתבאר בע"ז (כ"ט ב') שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע כשהיו מהלכין בדרך.

וכעין זה פירש רבינו יהונתן בבאורו לרב אלפס לס' עירובין, פרק ששי (בדפי הגמרא ע"ג א') את הפסוק בדניאל (ב' מ"ט) ודניאל בתרע מלכא, כלומר, כל מקום שהי' הולך הי' רואה את עצמו כאלו הוא בשער המלך, מפני מוראת המלך, עכ"ל. (בתרע מלכא — בשער המלך).

קץ כל בשר בא לפני (ו' י"ג)

בכל מקום במקרא שבא הלשון מן קרבת קץ לא נאמר "לפני" כמו שנאמר כאן, כמו ביחזקאל (ז' ב') ויהי דבר ה' אלי בא הקץ על ארבעת כנפות הארץ, ושם פסוק (ו') כה אמר ה'... קץ בא, בא הקץ, ובעמוס (ח' ב') ויאמר ה' בא הקץ, ועוד כאלה, ובכולם לא נוסף הלשון "לפני" כמו כאן, ובאמת לא נתבאר על מה הוא בא.

ויתכן לומר, שבא זה לרמז מה שאמרו בירושלמי בבא מציעא (פ"ד ה"ב) בענין הבדל המשמעות שבין השמות גזל וחמס, כי גזל מורה על כמות שיש לו ערך ושיווי ממשי ושוה לתבוע עליו בדין, וחמס מורה על דבר שאין לו כל ערך, כמו פחות משוה פרוטה שאין לתבוע בדין מפני שאין בית דין נזקקין לדין שאין בו שוה פרוטה, אך בדיני שמים נענשים גם על דבר שאין בו שוה פרוטה.

ומבואר עוד שם בירושלמי, כי יען שאין בית דין נזקקין לדין בדבר שאין בו שוה פרוטה, לכן היו משתדלים לחמוס דברים שאין בהם שו"פ, כדי שלא יוכלו לתבוע אותם בדין (ועיין במ"ר כאן). וזהו הכונה מהלשון ותמלא הארץ ח מ ס (ולא גזל), להורות על השתדלותם לחמוס פחות משו"פ, כהוראת הלשון "חמס", כמבואר.

אבל מכיון שבידי שמים נענשים גם על זה, לכן אמר, קץ כל בשר בא לפני, רק לפני, ולא לפני בית דין, ומפרש ולמה כן, כלומר, למה בא חטאם רק לפני ולא לפני ב"ד, יען כי מלאה הארץ חמס שהוא דבר שאינו יוצא בדיינים, ורק בידי שמים נענשים עליו.

ועפ"י באור זה יובן מה שאמרו בירושלמי שם לענין מי שאינו עומד בדבורו במשא ומתן וכדומה — מי שפרע מאנשי דור המבול הוא יפרע מזה שאינו עומד בדבורו, (ובבבלי גירסה אחרת), ויחס עונש דור המבול לזה שאינו עומד בדבורו יש לכוין, כי אעפ"י שעל דבור לבד בלא סדרי קנינים קבועים אין לתבוע בדין על החרטה, אעפ"י כן יפרע ממנו זה שפרע מדור המבול שנענשו גם כן על דבר שאין לתבוע בדין, כפי שנתבאר, והדמיון מכוון.

קץ כל בשר בא לפני כי מלאה הארץ חמס (ו' י"ג)

כפי הוראת הכתוב הי' סבת קץ זה מפני שמלאה הארץ חמס, ועל יסוד זה אמרו בתלמוד (סנהדרין ק"ח א') לא נחתם גזר דינם (של דור המבול) עד שפשטו ידיהם בגזל (כלומר, בחמס, ראה מאמר הקודם), ואעפ"י שגם עד אז היו חוטאים.

וזה פלא, כי מקודם כתיב כאן, כי השחית כל בשר את דרכו, ואמר

(סנהדרין נ״ז ב׳) כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועכו״ם, ואיך זה יתכן, שעל אלה העבירות היותר חמורות בתורה, שעליהם אמרו יהרג ואל יעבור (סנהדרין ע״ד א׳ ובכ״מ) — על אלה ידחה גזר דינם, ויחתם רק על הגזל, שהוא רק בלאו, וכבר אמרו חז״ל (חגיגה י׳ א) על הפסוק בקהלת (א׳ ט״ו) מעות לא יוכל לתקן, זה הבא על אשת איש ואסרה לבעלה והוליד ממנה ממזר, אבל גזל אפשר בהשבה ובמחילה. ואיך זה ידחה ערך הקל את ערך היותר חמור. ועל כגון זה תכונן מליצת חז״ל (בכ״מ) „יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא״ (האזרח למטה והגר למעלה).

ועוד יש להעיר על הלשון שבגמרא, לא נחתם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל, ולא בקיצור „אלא על הגזל״, ומה יחס פישוט ידים לענין, דזה משמע דהגזל הי׳ בשטחות ובהשתרע.

ונראה לומר בבאור דבר זה עפ״י המבואר באגדות, שכל זמן שישראל באגודה אחת ושלום ביניהם, כביכול אין מידת הדין פוגע בהם, ומבואר בענין זה במס׳ דרך ארץ זוטא פרק ט׳ בזה הלשון, אמר הקב״ה, גדול השלום שאפילו עובדים עכו״ם ויש שלום ביניהם, כביכול אין שכינה יכולה לנגוע בהם, שנאמר (הושע, ד׳ י״ז) חבור עצבים אפרים הנח לו, ואם יש ביניהם מחלוקת מה נאמר בהם (שם, י׳ ב׳) חלק לבם עתה יאשמו, ע״כ, דר״ל, כל זמן שהם בחבורה, בידידות ושלום, אז אפילו עובדים לעצבים (כנוי לע״ז, על שם הכתוב ויעבדו את עצביהם (תהלים, ק״ו ל״ו), עצביהם כסף וזהב (שם, קט״ו ד׳) — אעפ״י כן הנח לו (אומרים למדת הדין הנח לו, הרף ממנו מלענשו), אבל — חלק לבם, כשהם במחלוקת ולבם חלק זה מזה — עתה יאשמו, כלומר, עתה יתפסו על עבירות שבידם מקודם, כי אז יש רשות למדת הדין לשלוט בהם.

ולכן בענין שלפנינו, בענין עונש דור המבול, כל זמן שלא פשטו ידיהם בגזל, והי׳ שורר שלום ביניהם, לא נענשו על העבירות החמורות שבידם, כי השלום הגין עליהם, כמבואר, אך משפשטו ידיהם בגזל, ברוב התפשטות וכוללת, וזה מביא לידי פרוד לבבות ושנאה ומחלוקת — אז נתפסו על עבירות החמורות שבידם מקודם ונדונו עליהן.

ויהי׳ באור הלשון לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל, כלומר, לא נחתם גזר דינם על עבירות שבידם מכבר, ע״ז ועריות, עד שפשטו ידיהם בגזל, אשר ע״י זה הופר השלום ביניהם, ומצאה מדת הדין תואנה וסבה לענשם על עוונותיהם מכבר, ע״ז ועריות.

ומדויק הלשון „שפשטו ידיהם בגזל״, כי לא הי׳ זה במקרה, כי אם בהתרחבות והתפשטות, והנהגה פרועה כזו מביאה לידי שנאה ופירוד לבבות.

וכפרת מבית ומחוץ בכפר (ו׳ י״ד)

לדעת רש״י, הכפר הוא זפת (דבק שמזיעין העצים מקרבם) והוא מין ביגר ומתדבק, ונמצא ענינו זה בפ׳ שמות (ב׳ ג׳) ותחמרה בחמר ובזפת, ובישעיה (ל״ד ט׳) ונהפכו נחליה לזפת, והיתה ארצה לזפת בערה.

ובאור הלשון וכפרת הוא להטיח, לדבוק בחזקה את דופני התיבה בזפת, כמו שטוחין בקיעי כותל בטיט או בסיד, וכמו בפ׳ מצורע (י״ד מ״ב) וטח את הבית, וביחזקאל (י״ג י״ד) הקיר אשר טחתם, ובדה״י (כ״ט ד׳) לטוח קירות הבתים, ועוד.

ומה שהוציא הכתוב כאן ענין זה בלשון וכפרת שהוא יחידי כאן במקרא (ולדעת רש״י כאן הוא מלשון ארמי, ולהלן נעיר על זה) ולא וטחת כמו בכמה מקומות, כפי שהבאנו, אפשר לומר, משום דרגיל הכתוב לכתוב לפעמים בסגנון לשון נופל על לשון, כמו שנבאר, ומדכתב השם „בכפר״ סמך לו הפעל בלשון דומה לו, וכפרת.

וכן דרך הכתובים, כמו בפרשה שמות (ב׳ ג׳) ותחמרה בחמר, שענינו טיחה, כמו שהבאנו, והי׳ צריך לומר ותמרחה, כמו בישעיה (ל״ח כ״א) וימרחו על השחין (ובחז״ל מצוי הפעל ממרח (במס׳ שבת, קמ״ו א׳) במשנה, אם היתה (החבית) נקובה לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח, כלומר, מדבק, ובתורת כהנים פרשה שמיני, ממרחו בטיט) — אך מפני שכתב השם „בחמר״ השוה לו גם הפעל, אם כי באותיות הפוכות (ותמרחה — ותחמרה).

וכן מצינו סמיכות לשון הפעל אל לשון השם בכמה מקומות במקרא כמו בריש פרשה משפטים (כ״א ו׳) ורצע אדוניו את אזנו במרצע — תחת ונקב, וכתב ורצע (יחידי במקרא) להקביל אל השם במרצע, ושם (כ״ג כ״ב) ואיבתי את אויביך וצרתי את צרריך, ובשמואל ב׳ (ט״ז י״ג) ועפר בעפר — תחת וזרק, ובישעיה (י״ד כ״ג) וטאטאתיה במטאטא, ושם (כ״ב ה׳) מקרקר קיר, ובירמיה (ט״ו ז׳) ואזרם במזרה, ושם (מ״ח י״ב) ושלחתי לו צועים וצעוהו, ובצפניה (ב׳ ד׳) ועקרון תעקר, ובתהלים (ס״ט י׳) וחרפות חורפיך, ושם (פ׳ י׳) ותשרש שרשיה, ועוד הרבה.

ואמנם במה שכתבתי, כי הלשון וכפרת הוא יחידי בכל המקרא יש לדון בזה, יען כי לפי המבואר יהי׳ ענינו כסוי או סכוך על שם שהטיח מכסה את מראה הקיר, ואם כן, יהי׳ השם „כפורת״ מיסוד שרש „כפר״, שגם הוא מכסה את הארון, כידוע ענינו בתורה, כמו בפ׳ פקודי (מ׳ ג׳) וסכות על הארון את הכפורת.

ולפי זה אין הלשון וכפרת יחידי במקרא כמש״כ, אך הוא משרש כפר (כסוי) המצוי במקרא.

ועוד מה שנראה לי בענין זה, כי השם „כפרה״ הבא להוראת סליחת

ומחילה, נובע ממקור השם „כפר" במובן כסוי, שהוא מכסה את החטא, ויובן הלשון במשלי (ט"ז י"ד) חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה, כלומר יכסנה, יעבירנה, מלשון יכפה אף (שם, כ"א י"ד), ובלשון חז"ל כופה עליו כלי (פסחים, י' ב').

ואפשר לבאר עפ"י זה בפרשת וישלח (ל"ב כ"א) כי אמר אכפרה פניו (של עשו), והלשון פניו כאן מענין זעם וכעס, כמו לעת פניך ה' באפו יבלעם (תהלים, כ"א י'), וכן ושמתי את פני בנפש ההיא והכרתי אותו (פ' קדושים, כ' ה'), ואמר יעקב, אכסה כעסו במנחה.

וכן בפרשת מסעי (ל"ה ל"ג) ולארץ לא יכופר לדם כי אם בדם שופכו, והכונה, כי הדם לא יכוסה כי אם בדם שופכו.

וכן בפרשת האזינו (ל"ב מ"ג) וכפר אדמתו עמו, ממובן וכסה אדמתו (ועיין מש"כ שם בבאור מספיק).

ועוד נראה, כי הלשון הרגיל בתלמוד הכופר במלוה, הכופר בפקדון, וכדומה, ענינו גם כן משרש כפר — כסוי, שמכסה אמתת דבר המלוה והפקדון.

והנה מכל זה נראה, כי אין הכרח למה שכתב רש"י בפסוק זה, כי כופר הוא מלשון ארמי. יען כי בקל וברחבה תתבאר המלה ביסוד שפתנו. וכמה רחבים שדשי הלשון בענפיהם.

צהר תעשה לתבה (ו' ט"ז)

במדרש רבה כאן, רבי יהודה ורבי נחמיה, חד אמר צהר — חלון, וחד אמר צהר — אבנים טובות ומרגליות שהיו מאירות כשמש, ע"כ. וכפי הנראה מפרשים המלה „צהר" מלשון „זהר" (בחלוף זסשר"ץ, שהם ממוצא אחד מן השינים, ועל כן נוחים להתחלף, כנודע), ומלשון המשכילים יזהירו כזהר הרקיע (דניאל, י"ב ג').

וקרוב לומר, כי על כן נקרא חצות יום „צהרים" בחלוף זהרים, יען כי אז יבקע זהר השמש בכל תקפו, ולהפלגת הזריחה נקרא צהרים בלשון רבים, כמו רחם רחמתים (שופטים, ה' ל') חמור חמרתים (שם, ט"ו ט"ז), כושן רשעתים (שם, ג' ח') ארץ מרתים (ירמיה, נ' כ"א), עדי עדיים (יחזקאל, ט"ז ז') ועוד.

וההבדל שבין המאורות הבאים ע"י חלון רגילה (מזכוכית) וע"י אבנים מבריקות ומרגליות הוא בזה, כי בחלון נראית פעולתה כפולה, מאירה בפנים הבית, וגם יראו מתוכה מה שבחוץ, ולא כן המאור אשר ע"י אבנים מבריקות ומרגליות יאיר רק בפנים הבית, אבל לא נראה מתוכם לחוץ.

וטרם נבא לכוונת מחליקתם בזה, נעיר, כי אלה החכמים החולקים כאן

בבאור השם צהר חולקים למעלה בבאור הלשון „בדרותיו" (נח איש צדיק תמים היה בדרותיו), חד אמר, בדרותיו לשבח, כי אם בדור פרוץ כדור המבול עמד בצדקתו ולא למד ממעשיהם (כמו שאמרו (סוטה ז' ב') הרבה שכנים רעים עושים) מכ"ש אם הי' בדורו של אברהם היתה צדקתו עוד יותר, וחד אמר, בדרותיו לגנאי, כי לעומת פריצות בני דורו נחשב הוא לצדיק, אבל אם הי' בדור של צדיקים לא היתה צדקתו נחשבת, וכמו שאמרה האשה הצרפתית אל אליהו, מה לי ולך איש האלהים כי באת אלי להזכיר את עוני (מ"א, י"ז י"ח), שכיונה בזה לומר, כי עד בואו שלו היתה היא נחשבת בעירה לצדקת, ומשבא הוא לא נחשבה לכלום.

ועוד מה ששייך לבאור מחלוקת אלה החכמים במ"ר, הוא מה שאמרו במ"ר פרשה וירא, בענין סדום ולוט, שעל כן אמרו המלאכים ללוט בעת מהפכת סדום, „אל תבט מאחריך", יען כי צדיק גמור יש לו זכות כפולה, האחת — להנצל בעצמו מתוך הסכנה, והשניה — עוד לראות באבדן הרשעים באותו האסון, אבל צדיק שאינו גמור דיה לו הזכות להנצל בעצמו, אבל איננו שוה עוד לראות ברעתם של רשעים, ויען כי לוט לא הי' לו זכות עצמי וניצל רק בזכות אברהם, וכהוראת הכתוב בפרשת וירא (י"ט כ"ט) ויהי בשחת אלהים את ערי הככר ויזכור את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה הרי דניצול רק בזכות אברהם (ועיין ברכות נ"ד ב') — לכן דיה היתה לו הצלתו שלו, אבל לא עוד לראות במפלתם של רשעים, אנשי סדום, ולכן בהוצאת המלאכים אותו מחוץ לעיר ואמרו לו המלט על נפשך הזהירו אותו יחד עם זה „אל תבט מאחריך", כי אינך שוה לראות עוד באבדן אנשי סדום.

ומעתה ישתוו ויתבארו כל עניני המדרשים שהבאנו, כי זה דסבירא לי' בדרותיו לשבח והי' נח צדיק גמור והגיע זכותו גם לראות באבדן רשעים, סבירא לי', דהמובן מן שם צהר — חלון ממש, שאפשר לראות בתוכה גם מה שבחוץ, והי' יכול לראות בטביעת הרשעים, וזה דסבירא לי' בדרותיו לגנאי, היתה מדרגת צדקתו מגיעה רק לזה שינצל בעצמו, ולא שיראה עוד באבדן רשעים, ולכן סבירא לי', דהמובן מן צהר — הוא זהר, אבנים טובות ומרגליות שמאירים רק בפנים הבית, ולא נראה מתוכם לחוץ ולא יכול לראות מהנעשה שם.

ודע, כי על פי מה שבארנו ממדרגת הצדיקים, כי צדיק גמור ראוי לראות גם באבדן רשעים ולא כן צדיק שאינו גמור — עפ"י זה בארנו הפסוק בתהלים (נ"ח י"א) ישמח צדיק כי חזה נקם, ולכאורה מה שמחה היא לצדיק, אך יען כי זכה לראות נקמה בשונאיו, ניכר כי הוא צדיק גמור, וזה שמחה לו. וכן שם (קי"ח ז') ה' לי בעזרי ואני אראה בשונאי,

רוצה לומר כי אם ה׳ בעזר לי, בשביל עצמי, ולא רק בשביל זכות אבותי, בטוח אני כי אראה בשונאי, כי הגעתי למדרגה זו.

ואני הנני מביא את המבול (ו׳ י״ז)

בא כאן הוה במקום עתיד, תחת ואני אביא, וכן מצינו בפרשה שמות (ג י״ג) הנה אנכי בא אל בני ישראל — תחת הנה אבוא, ובפ׳ שופטים (י״ח ט׳) כי אתה בא אל הארץ — תחת כי אתה תבא. וראה להלן בפרשה וירא (י״ח י׳) ושרה שומעת, הוה במקום עבר, תחת שמעה, ובריש פרשה מקץ ופרעה חולם — תחת חלם, והנה כזה וכזה הוא מדרך הלשון.

ומכל החי מכל בשר (ו׳ י״ט)

אינו מבואר על מה בא הלשון מכל בשר, ולמה לא די בלשון ומכל החי. ואפשר בא לרמז מה שמבואר במס׳ חולין (נ״ח א׳) שיש בריה שכולה בשר ואין בה כל עצם והיא אינה חיה י״ב חודש מיום הולדה, ואחרי שכפי המבואר בפרשה נמשך המבול שנים עשר חודש, לפי זה הי׳ אפשר לומר, שחיה כזו אין דרוש לקחת עמו לתיבה, כיון שלא תשלים שם עד זמן היציאה, לכן אמר ומכל בשר, לרמז על חיה כזו שהיא כולה בשר בלא עצמות גם כן יקח, לקיום המין.

והיה לך ולהם לאכלה (ו׳ כ״א)

בברכות (מ׳ א׳) אמרו, אסור לאדם שיטעום (בנו״א שיאכל) קודם שיתן מאכל לבהמתו, שנאמר (פ׳ עקב, י״א ט״ו) ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, ולפי זה יש להעיר בלשון הפסוק חזה והיה לך ולהם לאכלה, והי׳ צריך לומר והיה להם ולך.

אך אפשר לכוין לשון זה עפ״י המבואר באגדה דחלק (ק״ח ב׳), כי בעת שיצאו מן התיבה התאוננו היוצאים על הצער וחטרדות שהי׳ להם בתיבה, מפני שהיו שם כל מיני חיות שדרכם לאכול בזמנים שונים במשך היום והלילה, והיו האנשים טרודים כל כך בכל משך המעל״ע להאכיל לכל חיה בזמנה שהודגלה, ולפי זה, אילו היו מקדימים מאכל החיות לאכילתם הם, לא היו מספיקים לאכול בעצמם, אחרי שכל שעה הי׳ זמן מאכל לחיות שונות, ולכן בהכרח היו מוכרחים לאכול מקודם. ומדויק לפי זה הלשון והיה לך ולהם לאכלה.

ומן הבהמה אשר לא טהורה היא שנים איש ואשתו (ז׳ ב׳)

ובפסוק הבא בעופות כתיב זכר ונקבה ולא איש ואשתו, וזה הוא, מפני

כי דרך ההולדה בבהמות הוא כדרך ההולדה באנשים, אבל בעופות באה ע״י שמחממין את הביצים, ולכן בא היכר בהלשונות.

וראוי להעיר בתרגום אונקלוס כאן שתרגם איש ואשתו — דכר ונקבא, בעוד שבכל מקום מתרגם לשון זה גבר ואתתא, כמו בפ׳ בא (י״א ב׳) ובפ׳ ויקהל (ל״ה כ״ט, ל״ו ו׳) ובשמואל א׳ (כ״ז ט׳) — ובאסתר (ד׳ י״א) ועוד.

ואפשר לפרש טעמו בזה עפ״י מש״כ רש״י, במגילה (כ״א ב׳) דתכליתו של תרגום אונקלוס להשמיע לנשים ועמי הארץ שאין מכירין בלשה״ק, ומשמיעין אותם בארמית, עכ״ל, ובשפת ארמית לא ישתמשו בשמות איש ואשתו במיני בעלי חיים בלתי באדם לבדו, מפני הכבוד. וכאן מוסבים שמות אלה למיני בע״ח.

ויש לתת טעם למנהג יפה זה עפ״י המבואר בסוטה י״ז א׳, דרש רבי עקיבא, איש ואשה, זכו, שכינה ביניהם, ופירש״י שחלק הקב״ה את שמו (יה) ושיכנו ביניהם, יו״ד באיש וה״א באשה, כי זולת אותיות אלו שמותיהם שוות אש, אש, עכ״ל. ולפי״ז אין מן הכבוד להעלות זכרון שמו במיני בעלי חיים, כי השמות גבר ואתתא, הם תרגומם של איש ואשה, ולכן תרגם רק על שם מינם, דכר ונקבא.

ומן הבהמה אשר איננה טהורה (ז׳ ח׳)

בתלמוד פסחים (ג׳ א׳) אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מלשונו, שנאמר, מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה, כלומר, ולא כתב בקיצור ומן הבהמה הטמאה, מפני שהלשון טומאה מגונה. וחשבון השמונה אותיות הוא, כי תחת חמש אותיות שבמלה „הטמאה״ כתב „אשר איננה טהורה״, העולים לי״ג אותיות, יתר על המלה „טמאה״ בשמונה אותיות. וכן תנו שם דבי רבי ישמעאל.

וכתב רש״י בזה הלשון, ואעפ״י דבתורה כתיב כמה פעמים המלה טמא, שינה הכתוב אורחי׳ במקום אחד, ללמד לחזר על לשון נקיה, עכ״ל.

והנה באור זה צריך באור, דמאי שנא כאן ובכל מקום, כי הן על לשון נקיה דרוש תמיד להקפיד.

אך נראה לבאר זה עפ״י מה שקשה לכאורה בכלל המאמר שהבאנו מתנא דבי רבי ישמעאל, לעולם יספר אדם בלשון נקיה, ומאמר זה כאן בא בסמיכות ללשון המשנה אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, ומפרשים, דלשון „אור״ הוא לשון נקיה נגד הלשון לילה (כלומר, הוא בלשון סגי נהור משם לילה המשותף עם שם חשך, כמש״כ (בראשית) ולחושך קרא

לילה, ובתהלים (ק"ד כ') תשת חושך ויהי לילה) וכמ"ש שם, ותנא דידן מאי טעמא נקט אור ולא ליל, לישנא מעליא נקט.

ומבואר מפורש, דסבירא להו לתנא דבי רבי ישמעאל, דשם לילה אינו לשון נקיה (מטעם שהוא משותף עם שם חושך, כמבואר), ובמקום שדרוש לבא שם זה מחליפין אותו בשם „אור", וזה נעלה על כל ספק.

אבל לפי זה יקשה מאוד, כי בגמרא פסחים (ז' ב') איתא מפורש תנא דבי רבי ישמעאל ליל ארבעה עשר בודקין וכו'. ויפלא מאוד, איך יתכוונו שני המאמרים מתנא דבי רבי ישמעאל, כי כאן בדף ג' אמרו מפורש, כי ליל אינו לשון יפה וצריך להחליפו בשם „אור" (כי על זה סובב מאמרם לעולם יספר אדם בלשון נקיה, כמו שבארנו), ובדף ז' ע"ב אמרו הם בעצמם ליל י"ד ואיך יתכן לכוין דעתם בזה.

אך אפשר לבאר הדבר עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה בהעלתך, בפרשת פסח שני (ט' א') בזה הלשון, בדין הי' להתחיל ספר במדבר בפרשה זו (בפרשת פסח שני) מפני שהיא נאמרה קודם אותה פרשה שבראש פרשה במדבר, כי זו שלפנינו (פרשת פסח שני) נאמרה בחודש הראשון משנה השנית לצאתם ממצרים. וזו שבראש ספר במדבר נאמרה בחודש השני מאותה השנה אך (כה דברי רש"י) מפני שיש בה (בפרשת פסח שני) מגנותם של ישראל. שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד (עיין מענין זה בתוס' קדושין (ל"ז ב') ד"ה הואיל), לפיכך לא פתח בה, עכ"ל רש"י.

ומתבאר מזה, כי עיקר הקפידא שלא לספר כגנות הוא רק בפתיחת הספר, מפני כבוד הספר, אבל בהמשך הספר אין קפידא, שהרי נקבעה פרשה זו בפ' בהעלתך.

ולפי זה יש לצרף סברא זו גם לענין לשון נקיה עם תוספת הסבר בכלל הענין, והוא, כי באמת בעת שעוסקים בעומק הלמוד, אז אי אפשר להסיח דעת מענין הלמוד ולחזור אחר לשון יפה, ולכן אין להקפיד אז על תכונת הלשון (כמובן, כל זמן שאינו גס ביותר, כי אז בודאי צריך להרחיקו בכל אופן ובכל זמן), ורק בתחלת הספר, לכבודו וחין ערכו, ראוי לחזור אחר לשון יפה ומכובד, ולכן לא נפתח ספר במדבר עם פרשת פסח שני מפני שיש בה מגנותם של ישראל, ונקבעה באמצע הספר שאז אין קפידא, כמבואר.

ולפי זה יכוננו ויתכוננו שתי הלשונות של תנא דבי רבי ישמעאל, כי בגמרא פסחים דף ג', א' שדבריהם מוסבים אל המשנה הראשונה דמס' פסחים אמרו בקפידא להתחיל בלשון יפה, אור לארבעה עשר, משום כבוד הפתיחה, אבל בדף ז' ע"ב שעמדו בעצם עיון הלמוד, אז לא ראו הכרח

להסיע הרעיון מגוף ענין הלמוד ולחזור אחר לשון יפה, ולכן שנו שם דבריהם בפשיטות, ליל ארבעה עשר.

ועתה נבא לביאור ענין שלפנינו, במה שאמרו תנא דבי רבי ישמעאל לעולם יספר אדם בלשון נקיה, וסמכו זה על לשון הפסוק שלפנינו, ומן הבהמה אשר איננה טהורה, אעפ"י שהי' יכול לומר בקיצור הבהמה הטמאה, ומבואר הדיוק שכתב רש"י שהרי בכל התורה נאמרו כמה פעמים השמות טמא, טמאה.

אך אין קפידא רק בתחלת הספר, מפני כבודו, כמו שבארנו, והלשון הזה ומן הבהמה אשר איננה טהורה הוא הראשון בתורה שדרוש לבא לשון „טמאה", לכן לכבוד הפתיחה כתבה התורה בלשון נקיה „איננה טהורה", אבל בהמשך התורה אין קפידא. והענין מבואר.

וזה פשוט, דאם אפשר להרכיב שתי מעלות יחד, עיון בלמוד וחיפוש לשון נקיה בודאי שתיהן כאחת טובות. ואל זה תכונן הרא' שם בגמרא מלשון מרכב ומושב דכתיב בזב ובזבה (פ' מצורע, ט"ו, ט' וכ') כי מושבו של זב נקרא מרכב, ומרכבה של זבה נקרא מושב (שם), מפני שלשון מרכב באשה אינו לשון נקיה.

וגם יש לומר, דלשון מרכב באשה לא רק שאינו לשון נקיה, אך גם קרוב למגונה, ובכזה מקפידין תמיד אף באמצע הלמוד, כמו שהקפיד הכתוב באמצע ספר התורה, בפרשה מצורע, כמבואר.

ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ (ז' י')

באגדה דחלק (ק"ח א') אמרו, מה טיבם של שבעת הימים האלה, שחיכה הקב"ה עם ירידת המבול שבעה ימים, מפני שרצה להטעימן מעין עולם הבא, כדי שידעו מה טובה אבדה מהם במבול, ע"כ. והנה הדברים סתומין קצת, איזו טעימה מעין עולם הבא כאן, אבל הדברים מבוארים במלואם בתוספתא ממס' סוטה פרק י' בזה הלשון, מה טיבם של שבעת הימים, שנתן להם הקב"ה בזמן שבעת ימים מאכל ומשתה, וישבו ואכלו ושתו, וכל כך למה, כדי שיכירו וידעו מה אבדו, ע"כ.

וטעם המספר משבעת ימים בזה כתבנו בתו"ת, מפני שכך הוטבע בנפש, אשר כל תענוג או צער לא תמלא הסאה בפחות משבעת ימים, ואשה, מטעם זה הוקבעו שבעת ימי החג, כמבואר בתורה (פ' אמור) ושמחתם... שבעת ימים, וכן שבעת ימי המשתה בנשואין, כמ"ש בפ' ויצא (כ"ט כ"ז) מלא שבוע זאת, ובאסתר (א' י') ביום השביעי כטוב לב המלך ביין.

וכנגד שיעור זה לשמחה הוקבעו שבעת ימי אבילות, כפי הוראת הפסוק בשופטים (י"ד י"ז) ותבך עליו שבעת הימים אשר היה להם המשתה,

כלומר, זה כנגד זה. וכן הוראת הכתוב בעמוס (ח' י') והפכתי חגיכם לאבל, ואמרו (מו"ק כ' א') מה חג שבעה אף אבילות שבעה, וזהו כמו שכתבנו, שסיפוק כל דבר הבא לאדם בהתרגשות הנפש ישתלם הרגש במשך שבעת ימים, בין של שמחה, בין של צער.

וכן יתבאר הענין בס"פ בהעלתך הלא תכלם שבעת ימים, כלומר שתפוג צערה במשך שבעת ימים, וכאן היתה כוונת הקב"ה להשביע לרויה את דור המבול בשפק תענוג עד הסיפוק הקצוני, כדי שידעו מה אבדו, לכן קבע להם זמן לתענוג שבעת ימים.

ומעין זה במ"ר פרשה נשא (פרשה י"ד) על הפסוק בפרשה ויחי, ויבכו אותו מצרים שבעים יום (ס' ג'), מה טבעם של שבעים יום — כנגד שבעים ימים טובים שנתן הקב"ה לישראל, שבעת ימי הפסח, א' דשבועות, א' דרה"ש, א' דיוהכ"פ, שמונת ימי החג (סכות ושמע"צ) וחמשים ושתים שבתות השנה, עשר פעמים שבעה, לכבודו של יעקב.

והלשון להטעימן „מעין עולם הבא" יתבאר עפ"י המשנה דאבות (פ"ד מי"ז) יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העוה"ז, ונתקבל למשל לתענוג מופרז עד מאוד.

ובאחד מכתבי הראיתי, דבכלל המספר שבעה יכון לשלמות כל דבר, אשר מטבעו הולך ומשתלם מעט מעט, כמו שידוע, שאור הלבנה הולך ומתגדל בכל יום מן שעת המולד עד לסוף שבעת ימים, שאז יגיע ערך אורה לקץ מדרגתו. וזה הוא, מפני שכל דבר הדרוש השתלמות בטבע דרוש שיעבור עליו שבעת ימים.

וכן אמרו במ"ר ריש פרשה תצא, בטעם הדבר שמילה בשמיני, כדי שיעברו על הנולד שבעת ימים ללידתו ויתחזקו כחותיו ודמו. וכן הוא הטעם בקרבנות, שמצותן מיום השמיני ללידתן (פ' אמור, כ"ב כ"ז), שאז תתאמץ החיות.

ומטעם זה הוקבע מספר שבעת ימים לטהרת הזב והזבה, כמבואר סוף פרשה מצורע, יען כי עם זה ישובו ממחלתם זאת לשלמות בריאותם. וכן במצב הנדה (שם).

וכן נמצא מספר שבעת ימים לכמה ענינים המתיחסים לשלמות הדבר כמו ויזורר הנער שבע פעמים ויחי (מ"ב, ד' ל"ה) ויטבול בירדן שבע פעמים ויטהר (שם, ה' י"ד).

ושנוי מצב חחולה לטובה יבא במשבר לאחר שבעת ימים לחולי, (ולפעמים לאחר שתים או שלש פעמים שבעת ימים, לאחר י"ד וכ"א יום).

וכן מצינו הגבלת מספר שבעה לימי השבוע, לשנות השמיטה, לשנת היובל, שבעה רקיעים (חגיגה י"ב ב) שבעה זהבים (יומא מ"ה ב'), שבעה

קני המנורה, שבע הזאות ביוה"כ, ובפרשת פרה אדומה יש מספרים משבעה שבעה, שבע פרות, שבע שריפות, שבע הזאות, שבעה כבוסים שבעה טמאים, שבעה טהורים, כלומר, כל אחד משמות אלה נזכר באותה פרשה (פ' חקת) שבע פעמים.

ועל כן אמרו במדרש שוח"ט (תהלים, ט') כל מנין שבעה חביב הוא, ויתכן הכונה, שמתקבל בחביבות.

וקרוב לומר, דלכן לא מצינו המאמר „מקצת שבוע ככולו", כמו מקצת יום ככולו (מו"ק ט"ז ב'), יום אחד בשנה חשוב שנה (רה"ש ב' ב'), ובחדשים אמרו שיפורא גרם (שופר שתוקעין בו ב"ד בקידוש החודש גורם להמאורע שעתידה לבא במשך החודש, כי תבא בשעת קידוש החודש, כגון אשה היולדת ביום הראשון לחודש התשיעי מעיבורה נחשב כאלו ילדה לתשעה חדשים שלמים, עיין נדה ל"ח א') — ובשבועות לא מצינו מקצתו ככולו, וזה הוא יען כי למספר שבעה יש מעלה גבוהה ואינה מתחלקת.

ודע כי עפ"י מה שכתבנו בענין טבע הלבנה, כי שלמות אורה תבא אך לאחר שבעה ימים מזמן המולד — עפ"י זה אפשר לקיים דין אחד המובא בשו"ע או"ח הלכות ראש חודש סימן תכ"ו סעיף ד', דעה יחידית, דעת אחד המקובלים, שאין לקדש הלבנה עד שיעברו שבעה ימים מזמן המולד, ונדחתה דעה זו מאת האחרונים שם, אבל לפי שבארנו, לא רק שאין לדחותה, אך עוד ראויה לקרבה ולקיימה, כמו שבארנו, דעד אז אין אורה שלם בתכלית השלמות, וברכת הודאה ראויה לבא בשלמות הדבר.

וכן יתקיים עפ"י זה המנהג, אשר בעת שמברכין החודש דורשים לדעת זמן מולד הלבנה (ובמקומות אחרים מכריזים על זה), וזה הוא כדי לדעת מתי יבא יום השביעי להמולד ולברך על שלמות אורה, ומנהג נכון הוא.

ועוד הארכנו בענין זה בספרנו מקור ברוך (חלק ג' פרק כ"ו) וכאן אין המקום להאריך עוד בזה.

וימח את כל היקום מאדם עד בהמה (ז' כ"ג)

כן הקדים אדם לבהמה, ויש לדון בסדר זה עפ"י המבואר במס' ברכות (ס"א א') דבדבר קללה מתחילין מן הקטן, כמו בקללת הנחש במעשה בראשית, שמקודם נתקלל הוא ואחריו האשה ואחריה האדם, ולפי זה צריך באור, למה כאן בגויעת היקום הקדים את האדם ואח"כ את הבהמה.

ואפשר לומר דאחרי שכבר נגזרה גזירה ונעשה מעשה העונש, טוב לאדם שלא יעונה הרבה בדינו וימות מהר, כי כידוע עינוי הדין מין קללה הוא, ובית דין נצטוו על זה, וכעין מה שכתב הר"ן במס' נדרים ריש דף מ', שאם אדם חולה מצטער הרבה בחליו ואין תקוה שיחי', צריך לבקש רחמים

שימות מהר. וכן עשתה אמתא דבי רבי, כשראתה את רבי (רבינו הקדוש) מצטער הרבה בחליו, התפללה ואמרה, יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים, כלומר שיעלה לשמים (כתובות ק״ד א׳), ולפי זה מהירות הגויעה כאן טובה היא לאדם. וע׳ מש״כ בפ׳ קדושים (י״ט ט״ז) בפ׳ לא תעמוד על דם רעך.

ומה דכתיב למעלה (פ׳ כ״א) ויגוע כל בשר אשר בעוף ובבהמה וכל האדם (אדם לאחרונה) יש לבאר עפ״י מה שאמרו בריש ב״ק (ב׳ ב׳) אדם אית לי׳ מזלא, ופירש״י, שענין המזל שלו הוא שיש לו דעת לשמור עצמו, ואם כן בשעת טביעה יכול הוא להאבק עם המות יותר משאר בעלי חיים, ולכן גוע הוא באיחור זמן.

ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה (ח׳ א׳)

במדרשים (והובא בפרש״י), מה זכר להם לבהמות, זכר להם זכות שלא השחיתו דרכם קודם המבול ומה שלא שמשו בתיבה. ע״כ.

ומזה יש להעיר על דברי רמב״ם במו״נ חלק ג׳ פרק י״ז שכתב בזה הלשון, אמנם ענין זה הגמול לבעלי חיים שאינם מדברים לא נשמע כלל באמונתנו לפנים, וגם חכמי התלמוד לא זכרוהו עכ״ל.

והנה מאגדה זו ממדרש סתירה לדבריו, כי הלא זכר ה׳ לבהמות זכותן. וכן מתבאר ממה שאמרו באגדות כי בזכות לא יחרץ כלב לשונו (בשעת מכת בכורים במצרים) בזכות זה אמרה תורה בטריפה לכלב תשליכון אותו (פ׳ משפטים).

ובאמת אין בזה כל כך פלא, לפי מ״ש בירושלמי שביעית פ״ט הלכה א׳, שגם „צפור מבלעדי שמיא לא ילכד״, הרי שישנו בהשגחה, והוא הדין לכל בעלי חיים.

ואולי כונת הרמב״ם לשכר נצחי, אבל הי׳ לו לפרש.

לא אוסף עוד לקלל את האדמה כאשר עשיתי (ח׳ כ״א)

זה מוסב על המבול. ומזה סמכו חז״ל בירושלמי עירובין (פ״ג ה״א) בטעם הדבר שמערבין (עירובי תחומין) בכל דבר חוץ מן המים והמלח, מפני שהם מיני קללה, כי במים כתיב לא אוסיף עוד לקלל את האדמה כאשר עשיתי, ומוסב על המבול מים, וקרי לזה קללה. ובמלח כתיב בקללה, גפרית ומלח שרפה כל ארצה (פ׳ נצבים, כ״א כ״ד).

והנה איתא במשנה ברכות (מ׳ ב׳) רבי יהודה אומר, כל דבר שהוא מין קללה אין מברכים עליו. ואיירי שם לענין חומץ ופירות שלא בשלו כל צרכן והגבים טהורים, והטעם בזה, משום דיסודם קללה, (על אודות

קללת החגב (הארבה) מבואר בפרשת בא, י׳ י״ד, ויותר מזה בספר יואל (א׳ ד׳), ולא נאות לתת הודאה על זה, וכמו שאין מברכין על הפורענות, כגון על מלקות ומיתת ב״ד שיש בזה מצוה ובערת הרע מקרבך, וכמבואר במגילה ל״א ב׳ אין אומרים ברכה על הפורעניות (ועיין בבאורי הגר״א לאו״ח ריש סימן ח׳).

ולפי הירושלמי הנזכר, דהמים נחשבין למין קללה, ולכן אין מערבין בהם. — לפי זה יתבאר דלר׳ יהודה, דכל דבר שהוא מין קללה אין מברכין עליו, לא יברכו על שתית מים, וכמה מן הפלא הוא.

וכן יש לדון בברכה על היין, לפי מה שאמרו בסנהדרין (ע׳ ב׳) אין לך דבר שמביא יללה על האדם כמו יין — לפי זה יתבאר, דלרבי יהודה לא יברכו על היין, ואין קץ לפלא.

ואין לומר, דזה הוא רק כשמשתמשין בו יתר על המדה, אבל אם במדה מין ברכה הוא. וכמ״ש בב״ב (נ״ח ב׳), בריש כל אסוותא אנא חמרי (בראש כל רפואות יחשב היין) ופירש״י, כששותין יין במדה כהלכתו לא יבאו לידי חולי. (ועיין בסמוך).

זה אינו, שהרי כפי שהבאנו מירושלמי בטעם הדבר שאין מערבין במלח מפני שהוא מין קללה כדכתיב גפרית ומלח שרפה כל ארצה — אעפ״י שידוע, שהמלח נחוץ ומוכרח לאדם בכל חייו, ובלעדו לא יאכל כל מאכל, וכמש״כ באיוב (ו׳ ו׳) היאכל תפל מבלי מלח, ומשתמשים במלח לרפואה, כמש״כ ביחזקאל (ט״ז ד׳) והמלח לא המלחת, וגם הוא רפואה לחולי שינים (שבת ס״ד ב׳), ואלישע הנביא ריפא את מי יריחו הרעים על ידי שהשליך מלח במוצא המים (מ״ב, ב׳ כ״א, ועיי״ש ברש״י), וגם המים הוא מין נחוץ ומוכרח לאדם, וכמ״ש (פ׳ משפטים, כ״ג כ״ה) וברך את לחמך ואת מימך, ואמרו על זה, זו פת במלח וקיתון של מים שמבטלין כמה וכמה חלאים (ב״ק צ״ב ב׳), והאריכות בזה ובזה למותר — ובכל זאת אין מערבין במים ומלח, ומפורש הטעם מפני שהם מין קללה.

ואני תמה, לפי מה שבארנו בזה דגם היין מין קללה למה לא פסקו בירושלמי (במשנה) שאין מעערבין גם ביין, כמו מים ומלח. ועיין להלן (ט׳ כ״א) וישת מן היין.

והנה אעפ״י שלדינא לא קיי״ל כרבי יהודה, דכל דבר שהוא מין קללה אין מברכין עליו, אבל הן גם על דעתו שלו לבד ראוי לעמוד. וגם לפעמים אפשר להשתמש בדברי יחיד (כמבואר במס׳ עדיות׳ פרק א׳, משניות ה׳—ו׳). ולכן כל ענין זה נפלא ממני, אם לא דנימא, כי הטעם בירושלמי שאין מערבין במים ומלח מפני שהן מין קללה — איננו מסתמא דגמרא,

כי אם דעת יחיד, ויש שם עוד טעם על זה שאין מערבין מהם, מפני שאין הגוף נזון מהם, ויהי' דעתו דרבי יהודה, דהא דאין מערבין בהם הוא מפני טעם זה. ועדיין צ"ע.

ודרך אגב ראוי להעיר, כי בכלל לא קשה לדברי ר' יהודה ממ"ש במשנה ברכות (נ"ד א') כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה, אעפ"י שהרעה היא מין קללה — אך אינו דומה, דהתם איירי במקרה רע או באסון קרה לאדם בחייו, ופירשו שם בגמרא טעם הברכה על זה, משום שאין אדם יודע מה טובה ומה רעה לו, כי אפשר שמהרעה תצא טובה (ומפני זה אומרים בתפלה לברכת החודש, שתמלא משאלות לבנו לטובה אשר לכאורה המלה „לטובה" מיותרת, דהן משאלות לב אדם בודאי היא לטובה, אך מפני כי אין האדם יודע מה טובה ומה רעה לו, לכן מבקשים שתמלא לטובה זה שגלוי לפניך כי טובה היא בהחלט) — אבל במאכלים מקולקלים או קרובים למחלה הם רעה מוחלטת, והאוכל מהם הוא כמו מחבל בעצמו ובטלה דעתו אצל כל אדם. ולא שייך ברכה על זה.

ועוד מה שראיתי לבאר כאן עפ"י דברי רש"י שהבאנו בענין המאמר בריש כל אסוותא אנא חמרי, ופירש"י „כששותה יין במדה כהלכתו לא יבא לידי חולי", עכ"ל, ואפשר לפרש בזה לשון הפסוק בתהלים (ק"ד ט"ו) ויין ישמח לבב אנוש, דלכאורה השם „אנוש" מיותר הוא, דפשיטא הוא, וכמו דכתיב ויין ותירש יקח לב (הושע, ד' י"א), ובמשלי (ט"ו ל') מאור עינים ישמח לב, ושם (כ"ז ט') שמן וקטורת ישמח לב, ובקהלת (ז' ג') כי ברוע פנים ייטב לב ועוד הרבה, ובכולם לא נתוסף השם אדם או אנוש כמו כאן.

אך בא לרמז כדברי רש"י, שרק אז ישמח היין את הלב, כששותה במדה אנושית, במדת דרך ארץ, ולא כמו סובאי יין, כמש"כ (משלי, כ"ג ב') אל תהי בסובאי יין, ובישעיה (כ"ח א') הלומי יין.

ומה דכתיב בסוף הפסוק דתהלים הנזכר, ולחם יסעד לבב אנוש, אשר אפשר לומר, כי השם „אנוש" מיותר, אך באמת שם מוכרח לבא שם זה, כי בזה בא להוציא לבות חיות ובהמות, שהם אינן שבעות בלחם, כמש"כ בפ' בראשית (א' כ"ט) ולכל חית הארץ (נתתי) את כל ירק עשב לאכלה, כלומר, כמו שהם בגדולם, מבלי כל הכנה כמו מאכלי לחם של אדם, כמו שבארנו שם, וכמו שאמרו בטבע הנחש, כי כל מאכל לא ישביענו ולא מפיק ממנו רצון עד שיאכל עפר (כקללתו ועפר תאכל כל ימי חייך (יומא, ע"ה א'), וכן חיות ובהמות לא ישבעו ולא יפיקו רצון עד שיאכלו ירק עשב, כמש"כ, ועל כן דייק הכתוב ולחם יסעד לבב אנוש, ולא זולתו.

ומוראכם וחתכם יהיה על כל הארץ (ט' ב')

תכונת השם „חתת" הוא יותר מאוים ממורא, והוא משותף עם אימה ופחד בשאון וסער, כמו בפרשת וישלח (ל"ה ה') ויהי חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב, ובא בזה להפליג את ערך הפחד הגדול עד שלא מצאו און בנפשם לרדוף אחריהם. וכן מצינו שם זה על פחד, מופלג ביחזקאל (ל"ב כ"ז) חתית גבורים, ושם (פ' ל"ב) נתתי את חתיתי שענינו הפלתי פחדי, ועוד כהנה.

ויש להעיר בפרשת עקב (י"א כ"ה) פחדכם ומוראכם יתן ה' אלהיכם על פני כל הארץ, דכיון שאמר פחדכם הרי כש"כ מורא, שהוא פחות וקל מפחד, המשותף עם ערך „חתת" כמו שבארנו, ובכלל מאתים מנה, ובכלל פחד גם מורא.

ואפשר לומר, משום דשם „מורא" יונח גם על יראת הכבוד, ולא רק על יראת הכח והגבורה, וכמש"כ ואם אדונים אני איה מוראי (מלאכי א' ו') כלומר, איה כבודי, כי זה מוסב על תחלת הפסוק, בן יכבד אביו ועבד (יכבד) אדוניו, ואחרי דהפסוק דפרשה עקב הנזכר איירי ביחס אנשי הארץ לישראל, אמר, שיתן ה' עליהן גם רגשי פחד וגם רגשי כבוד לישראל. וזה בסגנון לא זו אף זו, אבל כאן דאיירי במוראם של חיות מפני אנשים הוי הוראת המורא פשוטה, מעין דאגה ויראה, ואמר, כי לא רק מוראכם אך גם פחדכם יהיה עליהם.

ודע כי במה שבארנו, דשם „מורא" כולל גם יראה גם כבוד יתישב מה שאמרו בב"מ ל"ב א', מניין שאם אמר לו אביו היטמא או אל תחזיר אבידה שלא ישמע לו, תלמוד לומר (פ' קדושים, י"ט ג') איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' — כולכם חייבים בכבודי, ויש להעיר, כיון דבהפסוק הזה לא נזכר ענין כבוד רק מורא, הי' להגמרא לומר בלשון הפסוק כולכם חייבים במוראי.

אך לפי שבארנו, דבשם „מורא" כלול גם כבוד, ואחרי דכל עיקר חידוש דין זה שלא ישמע לאביו בדבר עבירה ואעפ"י דכתיב בי' הלשון כבד את אביך, הוא מסיים גם כלפי ה' הלשון כבוד, ויחד עם זה אינו מוציא הלשון תיראו מפשטי', כיון שהוא כולל גם כבוד.

ומוראכם וחתכם (ט' ב')

יש להעיר ביסוד המלה „וחתכם", כי הן שרשה הוא „חתת", כמו חתת אלהים (פ' וישלח, ל"ה ה) ועוד פסוקים שהבאנו במאמר הקודם, ואם כן הי' לו לכתוב וחתתכם, בשני תוי"ן, אחד מן השרש ואחד לכנוי, וכמו החיתות כיום מדין (ישעיה, ט' ג'), והחתתי את עילם (ירמיה, מ"ט ל"ז),

תחתה קשתותם (שם, נ״א נ״ו), ותחתני בחלומות (איוב, ז׳ י״ד), ועוד.

אך זה יתבאר עפ״י הנהוג בתכונת לשה״ק, ביחס סידור ומערכת אותיות, כי כשדרושים לבא במלה אחת שתי אותיות דומות תכופות זו אחר זו, שני אלפי״ן, שני ביתי״ן, שני גימלי״ן וכו׳, אז לפעמים תפול אחת מהן וזה הוא לתכלית קלות ההברה.

כה כתב רש״י להלן בסוף הפרשה (י׳ כ״ט) בענין השם שדה שעיקרו ש ר ר ה, ומפני תכיפת שני רישי״ן יפול אחד.

וכן כתב בפ׳ וישלח (ל״ג י״א) בפ׳ כי חנני אלהים, שהי׳ דרוש לבא חננני מפני שאין חנן בלא שני נוני״ן וכו׳ עכ״ל, ואחד לכנוי.

וכן יתבאר להלן (י״א ז׳) בפסוק ונבלה שם שפתם — תחת ונבלל, כי השרש „בלל״, כמו ומנחה בלולה בשמן (פ׳ שמיני, ט׳ ד׳).

וכן בפ׳ משפטים (כ״ג כ״ט) והמתי את כל העם — תחת והממתי כי השרש „המם״.

ובפרשה פקודי (מ׳ ג׳) וסכת על הארון — תחת וסככתה, כי השרש „סכך״.

ובפרשה פנחס (כ״ו ל״ט) לשפופם משפחת השופמי, תחת השפופמי.

ובפרשה עקב (מ׳ כ״א) ואכות אותו טחון — תחת ואכותת, כי השרש, „כתת״ (כתישה).

וכן בפרשה מטות (ל׳ ג׳) לא יחל דברו — תחת לא יחלל, וכמו ביחזקאל (ל״א ז׳) ולא אחל את שם קדשי, ומקביל אל הלשון בפ׳ אמור (כ״ב ל״ב) ולא תחללו את שם קדשי.

ובמלכים א׳ (א׳ ט״ו) ואבישג השונמית משרת את המלך — תחת משרתת, כי השרש „שרת״. ובא תי״ו אחד מן השרש ואחד לסימן נסתרת לנקבה.

ויתכן, שהשם „תבל״ בפרשה עריות (פ׳ אחרי, י״ח כ״ג, תבל הוא) ובפ׳ קדושים (כ׳ י״ב, תבל עשו) ענינו כמו „תבלול״ משרש „בלל״, וכמו תבלול בעינו (פ׳ אמור, כ״א כ׳) שענינו בלולת (ערבוב) הלובן עם השחור שבעין, וכאן הכונה תבלול — תערובת זרע כשר עם זרע פסול ומגונה.

וכן אפשר לפרש בפרשה ויצא (ל׳ י״ג) באשרי, שאין מלה זו מתבארת כמו שהיא, אך באה תחת „בא אשרי״ (הופיעה הצלחתי), ומעין הלשון בפסוק הקודם שם בשם גד בגד — תחת בא גד, (המזל) ומפני תכיפת שני אלפי״ן בהמלים בא אשרי נפל אחד מהם ונשאר „באשרי״.

ועיין לפנינו להלן בריש פרשה וישלח (ל״ב ה׳) בפסוק ואחר עד עתה הבאנו מערכת כמה מלים שדרוש לבא בהן שני אלפי״ן תכופים, ומפני קלותו ההברה נפל אחד, כמו שם, ואחר עד עתה תחת ואאחר (אחר מן

המקור, כמו לא תאחר לשלמו (פ׳ תצא, כ״ג כ״ב) ואחר למדבר בעדו, עיי״ש.

וגם אפשר לפרש עפ״י זה שורש שם „נדה״ והמתיחס לאשה בימי טומאתה, ורבים חקרו ביחס שם זה למצב זה, וקרוב לומר, כי עיקר השם נדדה (נדודה) על שם שנדודה אז מבעלה ומנגיעה בקדשים מפני טומאתה. ועל כי בשם זה באים שני דליתי״ן תכופים נפל אחד, ונשאר השם „נדה״.

ומזה הלשון ביחזקאל (ז׳ י״ט) כספם בחוצות ישליכו וזהבם לנדה, כלומר, לנדוד, שלא תהא להם תקומה מפני ערכם הזול.

ויתכן עוד, שעפ״י סדר מערכת אותיות זה מצאו חז״ל יסוד לדרוש שם „שמים״ — שם מים (חגיגה י״ב א׳), כי אחרי שראו יסוד לדרוש כן, כמבואר בגמרא שם, לא חשו לזה שלפי הדרש יהי׳ חסר מ״ם אחד, מפני שכן הוא מדרך הלשון בשתי אותיות תכופות, כמבואר.

וכן טעם דרשתם את השם „בלעם״ — בלע עם (סנהדרין ק״ה א׳), שרצה לבלוע את עם ישראל, ולא חשו לזה שיחסר עי״ן אחד בהשם, מפני שכן דרך אותיות תכופות, כמבואר.

ומכל המבואר יתבאר כי באה המלה וחתכם בפסוק שלפנינו תחת וחתתכם, וכהמשלים שהבאנו.

ואך את דמכם לנפשתיכם אדרוש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו (ט׳ ה׳)

הפסוק הזה, לפי אריכות לשונו וכפילת ענינו, דורש באור מספיק.

ואפשר לפרש, משום דהריגת אדם אפשר שתבא באופנים שונים: אפשר ע״י עצמו, שיאבד עצמו לדעת. — אפשר ע״י זה שמשסים בו חיה והורגתו, כמבואר בתלמוד (סנהדרין ע״ו ב׳) שיסה בו את הכלב, שיסה בו את הנחש. — עוד אפשר ע״י שלית ששוכרים את מי שיהרוג אותו. ועוד אפשר ע״י ההורג בעצמו.

ובסך הכל ארבעה אופנים או מיני הריגה, וכולם מרומזים בפסוק זה על הסדר:

א) ההריגה ע״י עצמו (מאבד עצמו לדעת) מרומז בלשון אך את דמכם לנפשותיכם — הדם שהנפש (נשמת האדם) מביאתו לזה עפ״י איבוד לדעת, אדרוש, (אענוש). וע׳ להלן.

ב) האופן השני, ע״י הסתת חיה — זה הוא מיד כל חיה, כלומר, על פי האדם ע״י חיה, דאלו חיה עצמה לא שייך בה דרישה ועונש.

ג) האופן השלישי — ע״י שכירת איש להרוג. זה — ומיד האדם, איזה אדם שהוא, אף זה שאינו הורג מרצון עצמו.

ד) ולבסוף — האופן הרביעי ע"י ההורג בעצמו, וזהו מיד איש אחיו שנהרג ישר מאיש אחיו, — בכולם אדרוש את דמו.

והנה מבואר כל המשך לשונו של הפסוק, בלשונו ובענינו. וידוע מאמר הרגיל בעולם, המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא (מקורו במדרש תהלים, ק"כ). ועפ"י שבארנו עניני פסוק זה יש יסוד נאמן למאמר זה, כי הן לפי שבארנו דהלשון דמכם לנפשותיכם בא להורות מיתה ע"י האדם עצמו, והיינו איבוד לדעת, ועל זה אמר — אדרוש, כלומר, אענוש אותו, ואיך יתכן דרישה ועונש לאחר שמת, אך מוסב על עולם הבא, ושם יאבד מדה כנגד מדה. הוא איבד עצמו בזה העולם כן יאבד שם, ומהו האיבוד שם — איבוד חלקו שיש לכל איש מישראל, כמו שאמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, והוא יאבד.

ובתלמוד יש רמז נכבד להמאמר הנזכר ורגיל בפי הבריות, והוא במס' גיטין (נ"ז ב') מעשה (בעת חורבן ביהמ"ק) במאות ילדים וילדות שנשבו לקלון (לדבר איסור מגונה), והם הרגישו בזה ורצו ליפול ולהטבע בים ולא להתגנות, ושאלו „אנו אם אנו טובעים בים האם נבוא לחיי העוה"ב ?", ומבואר מזה, דלולא מקרה כזה אם היו טובעין עצמם בודאי אין באים לחיי העוה"ב, ונסתפקו אם גם במקרה זה יהיו נענשים בזה.

שופך דם האדם באדם דמו ישפך (ט' ו')

מליצת לשון זה אפשר להסביר עפ"י הידוע, דלפעמים שופך אדם דם חבירו לא בשפיכה ממש, רק ע"י בזיון ועלבון, שמלבין פניו ברבים, ונחשב זה כאלו שפך דמו. וכן אמרו מפורש במס' ב"מ (נ"ח ב') כל המלבין פני חבירו ברבים כאלו שופך דמו. וטעם הדמיון בזה מפרש בגמרא, משום דדם פניו (של הנעלב) רצים ומשתנים, אזל סומקא ואתא חיורא (מקודם מתאדמים פניו ואח"כ תלך האדמימות והפנים מתלבנים), וזה בא ע"י מרוץ הדם בהפזה שלא כסדרן, לסבת התרגשות הנפש וסערת הרוח, ונמלץ זה בלשון שפיכה, בלשון אצילי נקראו רגשי קודש בהתפעלות — בשם „השתפכות הנפש".

וזה מרמז הכתוב כאן בלשון שופך דם האדם באדם, כלומר, ששופך דמו באופן שהדם נשאר בקרבו ואינו יוצא לחוץ, וזה יצויר ע"י הלבנת פנים ברבים — ועונשו, כי דמו ישפך. וכמ"ש בגמרא שם נוח לאדם להפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבירו ברבים, יען כי עונשו קשה מאוד, להשפך דמו.

וישת מן היין וישכר (ט' כ"א)

ואמרו על זה בברכות (מ' א') אין לך דבר שמביא יללה על האדם כמו יין, שנאמר וישת מן היין וישכר. וצריך לומר, דסמך על המשך הענין מגלגולו בתוך אהלו וממה שעשו בניו עמו, וזה בא מסבת שכרותו ביינו, וחסר בגמרא המלה „וגו'".

ובמס' עירובין (ס"ה א') אמרו, לא נברא יין אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים, שנאמר (משלי ל"א ו') תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, ופירש"י, לאובד — לרשע, ששותה ושמח ומקבל עולמו בחייו ואובד לעולם הבא.

וקרוב לומר, דעל יסוד מאמרים אלה נוהגים בשתיית יין בחבורה לומר כל אחד לחברו לחיים, וחבירו עונה לעומתו לשלום ולברכה (ויש לזה מקור במס' שבת (ס"ז ב') חמרא וחיי לפום רבנן ותלמידיהון וכו'). וזה מנהג רצוי מאוד, יען כי כמו שאין לפתוח פה לשטן בדיבור מפני שברית כרותה לשפתים (מר"ק י"ח א') מכש"כ שאין לפתוח פה לשטן במעשה, בדבר המשתמש לרעה ומביא יללה לעולם, ולכן כששותין יין אומר השותה „לחיים" — העדר אבילות (יען כי כמבואר למעלה לא נתן יין אלא לנחם אבלים) והמשיבים עונים לשלום ולברכה, היפך חילה והקללה, כמבואר. ויש להטעים טיבותא של מנהג זה בדרך דמז, כי המלה „מנהג" עולה בגימטריא „לחיים".

ואמנם לשון המקור לזה שהבאנו „חמרא וחיי לפום רבנן ותלמידיהון" (ומבואר שם, דכך הי' נוהג רבי עקיבא), זה צריך באור, למה זה יאמרו זה דוקא במשתה רבנן ולא גם בסתם אנשים כששותים יין.

ואפשר לומר עפ"י המאמר שהבאנו „לא נברא יין אלא לנחם בו אבלים", והנה זה הוא רק בסתם אנשים, נברא יין בשביל טעם זה, אבל בתלמידי חכמים אמרו (יומא ע"א א') הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין, אם כן בת"ח יתכן משתה יין לא רק במקרה מיתה ואבילות אך גם במקרה חיים, כגון זה הרוצה לנסך יין ע"ג המזבח, לכן בהם שייך הלשון חמרא וחיי, בעת חיים.

וטעם הדבר שבזה חלוק ת"ח מסתם אדם, מפני שבסתם אדם אפשר שיביא היין לידי קלקול, כבסמוך, ולא כן בת"ח.

ויתגל בתוך אהלה (ט' כ"א)

רש"י מדייק דהי' לו לכתוב אהלו ולא אהלה, ומביא על זה דרשה ואגדות, אבל על דרך הפשט אין פלא שיבא ה' במקום ו', מפני שהם מאותיות אהו"י, שנוחות להתחלף, כנודע. וכה מצינו לפעמים קרובות חלוף וא"ו בה"א כמו

בפרשה לך (י"ב ח') ויט אהלה תחת אהלו, ובפ' ויחי (מ"ט ו') עד כי יבא שילה — תחת שילו (שבאורו קץ וסוף, מלשון שולי המעיל (פ' תצוה, כ"ח ל"ד), והכוונה, עד יומו האחרון), ועוד שם (פסוק י"א) ובדם ענבים סותה תחת סותו (בגד, עיי"ש ברש"י), ועוד שם (פסוק כ"ב) בנות צעדה עלי שור — תחת צעדו, ובפ' בהעלתך (י' ל"ז) ובנוחה יאמר — תחת ובנוחו, ובס"פ ברכה ולא נס ליחה — תחת ליחו, ובאיכה (ד' י"ז) עודינה תכלינה עינינו — תחת עודינו, ובמ"ב (כ"ד י') עלה עבדי נבוכדנצר — תחת עלו, ובירמיה (ב' ג') ראשית תבואתה — תחת תבואתו, ובתהלים (י' ט') כאריה בסכה, כי יצפנני בסכה — תחת בסכו, ובדניאל (ד' א') שלה הוית — תחת שלו. ובדאי נמצאים עוד כאלה, ולכן אין זה פלא.

אכן אם נאמר למצוא כונה מיוחדת לשנוי זה כאן (אהלה תחת אהלו) יש לפרש עפ"י זה, דכפי הידוע הוי היין סרסור לעבירה, וכמו בלוט שנכשל בבנותיו ע"י יין ששתה לשכרה, וכלשון הפסוק בהושע (ד' י"א) זנות יין יקח לב. ועוד כהנה הוראות במקרא.

וכן ידוע, כי השם „אוהל" יבא בהרבה מקומות שם כנוי לחדר הצניעות של האשה, כמו דכתיב בשרה הנה באהל (פ' וירא, י"ח ט'), וברבקה (ס"פ חיי, כ"ד ס"ז) ויביאה האהלה, ובס"פ ויצא (ל"א ל"ג) ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל.

ומענין זה באו בחז"ל כמה דרשות על יסוד הלשון אהל, כמו בשבת (ל' א') דרשו הפסוק דמלכים א' (ח' ס"ו) וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב, שמצאו נשותיהם בטהרה, ובביצה (ה' ב') על הפסוק דפרשה ואתחנן (ה' כ"ז) לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, פירשו, שבלשון זה (לאהליכם) כיון להתיר להם אישות שנאסרו ג' ימים קודם מתן תורה, כמבואר בפ' יתרו (י"ט ט"ו), ובמו"ק (ט"ו ב') על הפסוק דכתיב במצורע (פ' מצורע, י"ד ח') וישב מחוץ לאהלו דרשו שאסור באישות, ומסמיך זה על לשון אהלו. וכן ביבמות (ס"ב ב') דרשו הפסוק דאיוב (ה' כ"ד) וידעת כי שלום אהלך, דמוסב על אשתו של אדם, ועוד הרבה רמזים ודרשות כאלה על לשון אהל.

וכאן לסימן דבר זה שהי' מחוסר צניעות אמרו שנתגל בתוך אהלה (של אשתו). והלשון ויתגל יקביל למ"ש במדרש תנחומא פרשה זו: האדם קודם ששתה יין הוא תמים ככבש, שתה כהוגן הוא גבור כארי, שתה יותר מדאי הוא כחיה (שדרכה להתגולל באשפה).

עבד עבדים יהיה (ט' כ"ה)

עיין להלן בפ' משפטים בפ' כסף שלשים שקלים (כ"א ל"ב).

יפת אלהים ליפת (ט' כ"ז)

שרש המלה יפת הוא פתה, וענינו התרחבות, התפשטות, כמו בפרשה תזריע (י"ג ז') ואם פשה תפשה המספחת, שבאורו, ואם תתפשט הנגע (ובאו הפעלים בחילוף שי"ן בתי"ו, אשר מפני קרבתם בא"ב נוחים להתחלף זה בזה, וכמו ברושים — ברותים: עצי ברושים (מ"א ה') רהיטנו ברותים (שה"ש א'). חרש — חרת: מעשה חרש (פ' תצוה) חרות על הלוחות (פ' תשא). כתש—כתת: אם תכתוש את האויל (משלי כ"ז) שמן זית זך כתית (פ' תצוה). פשר — פתר: מי כהחכם יודע פשר (קהלת ח') כי טוב פתר (ס"פ וישב), ועוד הרבה. וכאן הכונה יפת אלהים — ירחיב ה' גבולו, כמו בפ' תשא (ל"ד כ"ד) והרחבתי את גבולך.

ומה שביטא הכתוב בלשון יפת ולא בלשון יותר פשוט — ירחיב, הוא, מפני שמדרך הכתוב לדבר לפעמים בסגנון „לשון נופל על לשון", וכמו למעלה בפרשה זו (ו' י"ד) וכפרת בכפר וכהדוגמאות שהבאנו שם, וכאן מדמוסב זה על השם יפת קבע הפעל בבטוי דומה לו.

ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתחים (י' י"ג)

וכתב הרמב"ן, יזכיר למצרים תולדותיו ולא הזכיר מושבם כמו שהזכיר באחרים, וזה הוא מפני שכל בניו (של מצרים) ישבו סביבות מצרים וכו', עיי"ש בארוכה, ויסוד דבריו, שבשם מצרים כלולים כמה אומות, ומלך מצרים מלך על הרבה אומות, ולפי"ז יתבאר הלשון בתהלים (ק"ה כ') שלחת מלך ויתירהו (ליוסף, מבית האסורים, ורומז לפרעה), מושל עמים ויפתחהו (כנ"ל), והנה קורא לפרעה מושל עמים, והם האומות שישבו במצרים ופרעה משל עליהם, וזהו מושל עמים.

ולשם ילד גם הוא (י' כ"א)

הלשון גם הוא בא תחת גם לו, וכעין לשון כזה למעלה בסוף פרשה בראשית בפסוק ולשת גם הוא יולד בן (ד' כ"ו), ושם בארנו מסגנון כזה, עיי"ש וצרף לכאן.

אחי יפת הגדול (י' כ"א)

לא נתפרש על מי מוסב תואר „הגדול", על שם או על יפת. ורוב מפרשים הבינו דמוסב על שם, כסדר תולדותם, שם חם ויפת. ולפלא, שכולם לא העירו מתלמוד סנהדרין (ס"ט ב') שאמרו מפורש, יפת גדול שבאחים (כלומר, גדול בשנים), ומה שחשיב בתולדותם את שם תחלה, הוא מפני שדרך מעלתם וחכמתם חשיב להו, ובזה הי' שם מצוין בכולם, וכעין מה שאמרו

בבנות צלפחד שחשבן הכתוב (פ' פנחס, כ"ז א') דרך חכמתן (ב"ב ק"כ א').

וראי' מכרחת לדעת התלמוד, כי תואר „הגדול" מוסב על יפת — מטעמי הנקוד על המלים „אחי" ו„הגדול", כי על מלת אחי בא טפחא, וידוע, שטעם הטפחא מורה על אותה המלה שהיא נקראת למעלה כמו לעצמה, ועל השם יפת בא מרכא, המורה על המשך הקריאה מהמלה להמלה הבאה, ל„הגדול", ומתבאר דהשם והתואר יפת הגדול יחדו ידובקו באין הפסק נשימה ביניהם, והמלה „אחי" נטיתה למעלה לעצמה ובהפסקת נשימה ממלים שאחריה.

ועיין בפירוש הרא"ש לנדרים (ל"ז ב') שעפ"י טעמי הנקוד מבינים לחבר המלים למעלה או למטה, עכ"ל, והנה השתמשנו כאן ברצון הנפש בהוראה זו.

ואפשר לבאר עפ"י זה את לשון המשנה באבות (פ"ג מי"ג) מסורת סייג לתורה, כי הטעמים והנקודות באו במסורת, והם עושים סייג לתורה שלא להכשל בנטית המלים ובכונת הדברים.

ועוד ראי' לזה, שתואר „הגדול" מוסב על יפת, מפני שמדרך הכתובים ליחס אדם על אחיו הגדול ממנו בשנים, כמו נחור אחי אברהם (ס"פ וירא ובפ' חיי, כ"ד ט"ו), וזה הוא מפני שאברהם נולד קודם לו (ס"פ נח, י"א כ"ז), ובדהי"א (ב' מ"ב) ובני כלב אחי ירחמאל, ושם (שם ט') ובני חצרון ירחמאל ורם וכלב, וכן מרים אחות אהרן (פ' בשלח) אלישבע אחות נחשון (פ' וארא), ובריש פ' תולדות בפ' אחות לבן הארמי נבאר איה"ש טעם הדבר. וע' רמב"ן פ' בשלח ט"ו כ'.

ועיין בחו"מ סימן מ"ט סעיף ז' כתב הרמ"א בזה הלשון, נראה לי, שאם שני יוסף בן שמעון בעיר אחת ונמצא שטר על שם אחד מהם ואין ידוע על איזה, ולהאחד מת אביו, וכתבו העדים בשטר, אמר לנו יוסף בן שמעון שיחי', או נ"י (נרו יאיר) הוא סימן דמוסב על זה שאביו חי, עכ"ל. ויש שחלקו עליו וכתבו, דאפשר מוסב המבטא שיחי', נ"י, על יוסף ולא על אביו שמעון. ובדרכי משה השיג על דעה זו, משום דא"כ הי' לכתוב אלה המלים אחר שם יוסף, ועיי"ש בסמ"ע וש"ך.

והנה לכאורה לפי מה שבארנו, דתואר „הגדול" הסמוך ליפת מוסב ליפת ולא לשם, הרי מתבאר כדעת הרמ"א, דהתואר נסמך להשם הסמוך לו.

אכן נחמתי, שכן מצינו גם שם תואר לשם הרחוק ממנו, כמו חובב בן רעואל חותן משה (פ' בהעלתך י' כ"ט) וחובב הוא יתרו, כמבואר בס' שופטים (ד' י"א) חובב חותן משה, והנה כאן בא התואר (חותן משה) רחוק מהשם (חובב) בהפסקה (בהמלים בן רעואל), וכן ישעיהו בן אמוץ

הנביא, (ישעיהו ל"ז ב'), חנניה בן עזור הנביא (ירמיה, כ"ח א') ומוסב תואר הנביא אל ישעיהו ואל חנניה, כמבואר בפרשה שם, שדברי הנבואה יצאו מישעיהו ומחנניה, וכן „היה דבר ה' אל זכריה בן ברכיה בן עדו הנביא" (זכריה א' א'), ומוסב תואר הנביא אל זכריה (ומה שחשב יחוסו עד אביו עדו אפשר לומר מפני שמצינו שזכריה נתיחס אליו כבן, כפי המתבאר מעזרא (ה' א' ו' י"ד). וכן בנוסח התפלה, דוד בן ישי עבדך משיחך, ומוסב התואר על דוד).

וכן מצינו דיחוק התואר מן השם בלשון אחד מחז"ל, במס' יומא (כ"ב ב') שאמר, נעניתי לכם עצמות שאול בן קיש מלך ישראל. ולכן אין להכריע מזה.

וכן מצינו בנוסח התפלה לחנוכה (על הנסים) בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול, וגם כן ספק על מי מוסב התואר כהן גדול, על מתתיהו או על יוחנן, ולכאורה מצינו מפורש בגמרא מגילה (י"א א') על הפסוק ולא געלתים, „בימי יונים שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיהו כהן גדול", הרי דכאן מוסב התואר כה"ג על מתתיהו.

אבל באמת כפי שמתבאר בדברי הימים, לא היה מעולם כהן גדול, אך מפני שהוא הי' הראשון אשר קינא לה' ולעמו ולתורתו ויצא בחרב והציל את העם מכליון, לכן חלקו לו חז"ל כבוד, והוסיפו לתוארו התולדי כהן — תוספת תואר הגדול, על דרך הלשון הרב הגדול, האדם הגדול (יהושע י"ד ט"ו) הגוי הגדול (פ' דברים) ועוד כאלה.

וכנגד זה מצינו ליוחנן כה"ג מפורש ששימש בקודש ושמע ב"ק מבית קה"ק (סוטה ל"ג א'), וביומא (ט' א') אמרו ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה.

ומה שהביא הש"ך בחו"מ שם את הפ' דוד בן ישי מלך ישראל, הוא טעות, כי אין פסוק כזה בכל המקרא, ואולי כיון להנוסח בתפלת שבת, דוד בן ישי עבדך משיחך, או להלשון בגמרא יומא (כ"ב ב') שאול בן קיש מלך ישראל.

אלה משפחות בני נח... ומאלה נפרדו הגוים (י' ל"ב)

כפי הנראה על יסוד פסוק זה רגילה הספרות התלמודית לכנות את כל אומות העולם אשר על פני תבל בשם „בני נח", לבד אומת ישראל הנקראה על שם בני ישראל (יעקב). וע' מש"כ בפ' בלק בפ' וקרקר כל בני שת (כ"ד י"ז).

הבה נרדה (י״א ז׳)

מה שכתוב כאן בלשון רבים, ולא בלשון יחיד. הבה ארד, בארנו למעלה בפ׳ בראשית בפ׳ נעשה אדם (א׳ כ״ו).

ונבלה שם שפתם (י״א ז׳)

השרש מן הפעל ונבלה הוא בלל, שענינו ערבוב ומזג, וכמו להלן פסוק ט׳, כי שם בלל ה׳, ולפי זה הי׳ צריך לומר כאן ונבלל, בשני למדי״ן, אך כבר כתבנו למעלה (ט׳ ב׳) בפסוק ומוראכם וחתכם, דמדרך הלשון ביחס סדור מערכת האותיות, כי כאשר דרושים לבא במלה אחת שתי אותיות דומות תכופות זו אחר זו, שני אלפי״ן, שני ביתי״ן וכו׳, אז, לפעמים, לתכלית קלות ההברה תפול אחת מהן, והבאנו שם כמה וכמה דוגמאות לזה, ולכן כאן שדרושים לבא תכופים שני למדי״ן (ונבלל) נופל אחד מהם. ועיין עוד במאמר הבא.

שם אשת אברם שרי (י״א כ״ט)

עיין רש״י שכתב, בבאור השם שרי שהוא לשון שררה (ויען כי דרושים לבא שני רישי״ן תכופים נפל אחד מהם), ולמעלה בפ׳ ומוראכם וחתכם (ט׳ ב׳) כתבנו מזה בארוכה. וקצת מאותם הדברים באו במאמר הקודם.

אבי מלכה ואבי יסכה (י״א כ״ט)

במס׳ מגילה (י״ד א׳) אמרו. יסכה זו שרה. ולמה נקרא שמה יסכה, שסוכה (רואה וצופה) ברוח הקודש. ויתכן, דסמיך בזה אל המבואר במ״ר ר״פ ויקרא, בערביא קורין לנביא סכיא, וסכיא בעברית — רואה, וקרוב לודאי כי נקרא הנביא סכיא או רואה עפ״י הכתוב בש״ע (ט׳ ט׳) כי לנביא היום יקרא לפנים רואה, והיינו רואה בעברית היינו סכיא בערבית.

ויחס שם „רואה״ לנביא י״ל עפ״י מ״ש ביבמות (מ״ט ב׳) כי הנביא ר ו א ה (נבואתו) כמו באספקלריא, בחלון של זכוכית.

ועל זה שכתבנו, כי השם „סכי״ בערבית היינו „רואה״ בעברית יעיד מ״ש בבכורות (מ״ד א׳) דהסומא נקרא „סכי שמש״ והוא בלשון הפוך וכבוד, כמו שקוראים בכבוד לסומא סגי נהור, והכונה ש א י נ ו רואה השמש.

ועפ״י זה פירשנו בבכורות (נ״ב ב׳) קרי רב חמא עלי׳ דרב ששת את הפ׳ טובה חכמה עם נחלה (קהלת, ז׳ י״א), ופירש״י מפני שהי׳ ר״ש בקי גדול, אבל זה קשה, שהרי כמה חכמים היו בקיאים גדולים, כמבואר בסוף הוריות, אך סמיך על סוף הפ׳ ההוא, ויותר לרואי השמש, והוא כנוי כבוד לסומא, ורב ששת הי׳ סומא (ברכות נ״ח א׳) ולו נכבד ביותר דבר הבקיאות, ביון דאינו יכול לראות בכתב. ולפי״ז לאחר הלשון בגמרא טובה חכמה עם נחלה חסרה המלה „וגו׳״.

ועוד אמרו בגמרא מגילה שם, דבר אחר יסכה, שהכל סוכין ביפיה, (ועיין להלן בריש פ׳ וירא בפ׳ אחרי בלותי (י״ח י״ב), ובזה מפרש הלשון סוכין ממובן הסתכלות, שהיא חזקה מסתם ראי׳, כפי המתבאר בחגיגה (ט״ז א׳) אסור להסתכל בנשיא ובקשת, וביחד עם זה מתבאר בהוריות (י״ב א׳) דמצוה לקיים והיו עיניך ר ו א ו ת את מוריך, וכן קיי״ל (ברכות, ס׳ ב׳) הרואה את הקשת מברך וכו׳, ואיך אפשר איסור ומצוה כאחד, אלא ודאי דראי׳ והסתכלות שני דברים הם, ראיה — היא שטחית, והסתכלות — בעומק.

ובמ״ר ויקרא (פרשה ל״ד) מפרש גם כן הלשון סכי מענין הסתכלות, שכן אמרו שם בענין דאיירי שם, סכי בי׳, אסתכל בי׳.

אבל הלשון בגמרא כתובות (ס״ב ב׳) בחכם אחד שהי׳ רגיל לבא לביתו (מישיבה) ביום קבוע, ופעם לא בא בזמנו. והוי מ ס כ י א דביתהו השתא אתי, השתא אתי — אותה המלה „מסכיא״ אינה במובן ראיה והבטה, כי אם שהיתה מצפה ומיחלת, וכתרגום של המלים באיכה (ג׳ י״ז) בצפיתנו נצפה — בסכותנא דאסתכינא.

ואמנם אפשר שהוראה קרובה לשני המובנים במלה סכי, ראי׳ ותוחלת, כי זה המצפה ומיחל הרבה למה שנושא את נפשו, אומרים, כי כבר הוציא על זה (על תוחלתו) הבסת עיניו.

ומה שראו חז״ל בכלל לדרוש שם יסכה דמוסב על שרה — אפשר לומר, משום דמדרך העולם, כשהאב מתיחס בבנו, כלומר, שנקרא על שם בנו ניכר, שהבן אדם גדול ומכובד, ועל כן יתיחס האב אחריו. וכן אמרו בתנחומא פרשה ויקרא, בזכות הבנים האבות מתכבדים. וכה מצינו יחסי אבות על שם הבנים במקרא, קמואל אבי ארם (ס״פ וירא כ״ב כ״א), קיש אבי שאול, נר אבי אבנר (ש״א י״ד נ״א), מכיר אבי גלעד (דהי״א ב׳ כ״א), ועוד הרבה שם. ובתלמוד מצינו אבוהא דשמואל (וכמה פעמים), אבוהא דרבי זירא (מו״ק כ׳ ב׳), אבוהא דרב אושעיא (שם כ״ד א׳), אבוהא דרבי שמלאי (רה״ש כ׳ ב׳), אבוהא דרבי אבין (יומא כ״ט א׳) אבוהא דר׳ אפטוריקי (ב״מ ח׳ א׳), אבוהא דרב פפא (שם כ״ח ב׳) אבוהא דקרנא (סנהדרין ס״ו ב׳), חמוהא דרב פפא (יבמות ק״ו א׳) ועוד. וכן הי׳ שורר המנהג לפנים במדינת ספרד ובארץ ערב.

והנה כאן בפסוק שלפנינו מייחס הכתוב את הרן לאבי מלכה ואבי יסכה, והנה את מלכה מצינו ידועה בשמה בקרב משפחתה, כמ״ש בס״פ וירא

ובפ' חיי (כ"ד מ"ז) אשר ילדה לו מלכה, אבל את שרי לא מצינו ממעלותיה, וא"כ קשה למה מתייחס אבית אחריה (אבי יסכה), לכן דרשו, דמוסב על שרה ומעלותיה, רוח הקודש או יתרון יופי.

ותהי שרי עקרה אין לה ולד (י"א ל')

בגמרא יבמות (ס"א א') דייקו יתור הלשון „אין לה ולד" אחרי דכתיב ותהי עקרה, ודרשו שאפילו בית ולד אין לה, כלומר גם מקום מוצא ליציאת הולד אין לה, והיינו מין טומטום.

וגם יש לומר בכונת הלשון אין לה ולד, עפ"י מה שאמרו בחולין (ס"ו א') בדיני דגים טהורים על הפסוק וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת, שאם אין לו עכשיו (בשעת צידה) ועתיד להיות לאחר זמן (אם הי' שוהה עוד במים, כטבע איזה דגים) טהור, שכן מודה הלשון אין לו. ולפי זה יש לאמר דבלשון אין לה ולד מרמז הכתוב אין לה עכשיו ועתיד להיות לאחר זמן.

ויקח תרח... ויצאו ללכת ארצה כנען
ויבאו עד חרן וישבו שם (י"א ל"א)

רגילים אנשים לכנות בשם „תרח" את זה המתעצל ומשרך דרכיו ואינו גומר מה שהתחיל לעשות, ולא נתבאר יחס שם זה לאיש כזה.

וקרוב לומר, כי זה נסמך על פסוק זה, בהקדם מה שאמרו (ברכות ז' ב') מניין ששמא גדים (לעניני תנועת החיים) וכו', ובסוטה (ל"ד ב') מדגלים על שם מעשיהם נקראו וכו' וביומא (פ"ג ב'), דבי מאיר הי' מדייק בשמא ועוד בכמה מקומות בתלמוד ואגדות, וזה ידוע.

ובמס' גיטין (ס"ח ב') אמרו לענין דאיידי שם, תרחי' גבי', ופירש"י, תרח בלשון ארמי כמו „איחור" (בעברית) וכן בב"ק (פ' ב') אמרו, מאן נ ת ר ח, ופירש"י, מי י ת א ח ר.

והנה בפרשה זו מתבאר עצלנותו של תרח, כי הן הוא יצא על דעת „ללכת ארצה כנען" ולבסוף בא עד חרן וישב שם, ולא כן באברהם דכתיב גבי' (בפ' לך) ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען. הוציא תכנית מחשבתו אל הפועל בשלמות, ולכן זה העומד באמצע דרכו מכונה בשם תרח.

פרשת לך

לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך (י"ב א')

לכאורה הי' די לומר רק לך לך מארצך, ולא יותר, דבזה הלא כלולה ההליכה ממקום המולדת וגם מבית האב, כיון שיהי' בארץ אחרת.

אך הבאור הוא, מפני כי מדות האדם בכלל משתרשות בו ע"י שלש סבות, לפעמים ע"י גידולו בהארץ שהוא גר בתוכה, וכמו בדור המבול, שהשחית כל בשר את דרכו, ומלאה הארץ חמס (ר"פ נח), וכן מצינו לאחד החכמים שציוה לבנו שלא יגור בעיר שכנציב, מפני כי אנשיה אנשי לצון (פסחים קי"ב ב'), ולפעמים ע"י בני המשפחה שלו, כמו שאמרו, משפחת לסטים, משפחת מוכסין (שבועות ל"ט א'), וכן אמרו (סוטה ז' א') הרבה שכנים רעים גורמין, ולבסוף — מן גידולו בבית הוריו, וכמו שאמרו (סוכה נ"ו א') שותא דינוקא או דאבוהא או דאימא, מפני שגדל עמהם מילדותו ושומע שיחם והגיונם, ושונה דבריהם ודבוק בדעותיהם.

ורמז כאן ה' לאברהם בשלש לשונות אלה, מארצך, ממולדתך (מבני משפחה) ומבית אביך, שיזכור תמיד לשרש מלבו את המדות הנשחתות האפשרות לבא ע"י שלשת הסבות הנזכרות.

לך לך... ואעשך לגוי גדול (י"ב א'—ב')

מכאן סמכו חז"ל (רה"ש ט"ז ב') דשנוי מקום קורע גזר דינו של אדם, דכתיב לך לך מארצך — והדר ואעשך לגוי גדול.

ועפ"י זה אפשר לבאר מה שאמרו בב"מ (ע"ה ב') שלשה צועקין ואין נענין, ואחד מהם הוא „מאן דביש לי' בהאי מתא ולא אזל למתא אחריתא". דלפלא הוא, מה חטא בזה. ולמה לא יהי' נענה על צעקתו, אך מפני שכאן נזכר עליו להיות במצב ביש, ואפשר כי בשינוי מקום יקרע גזר דין זה, והוא אינו חושש לזה ואינו משנה מקומו, לכן אשמו בראשו ואיהו דאפסיד אנפשי', ולכן אינו נענה.

ואברכך (י"ב ב')

פרש"י בשם מדרש, דכונת הלשון ואברכך — שיעשיר אותו. ולא נתבאר המקור לזה, כי האם מעט ברכות הן לבד עשירות.

ואפשר לומר, דסמך בזה על לשון הפסוק במשלי (י' כ"ב) ברכת ה' היא תעשיר, ומתבאר דסתם ברכה שאין מתפרש ענינה היא עשירות, ומכיון דכתיב כאן סתם ואברכך, ולא פירש ענין הברכה, מתבאר דהיא עשירות.

ועפ"י זה יש לכוין מאמר חז"ל בנדרים ז' ב', כל מקום שהזכרת השם מצויה (שלא במקום מצוה והכרח להזכיר) שם עניות מצויה, ולא נתבאר טעם יחס עונש עניות לרגילות הזכרת השם.

אך הנה כתיב בס"פ יתרו בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך (והריטב"א כתב, דלשון אזכיר בא תחת תזכיר, בחילוף אל"ף בתי"ו בסדר א"ב בסדר אתב"ש וכן בפ' ויצא וענתה בי צדקתי כי תבא על שכרי, תחת כי אבא, ג"כ בחלוף אתב"ש ועיי"ש לפנינו). וכפי המבואר, סתם ברכה היא עשירות, ומדהזכרת השם במצוה מעשיר (כלשון וברכתיך), מכלל דשלא במקום מצוה נענשין בהיפך מעשירות. והיינו בעניות. כמבואר.

ועוד אפשר לכוין מה שאמרו בשבת (קי"ט א') עשירים במה הם זוכים לעשירות — בשביל שמכבדים את השבת, ולא נתבאר מה יחס זכות עשירות לכיבוד שבת, אך מפני כי בשבת כתיב (פ' בראשית, ב' ג') ויברך א' את יום השביעי, ולא פירש ענינה של הברכה, וכבר נתבאר, דסתם ברכה היא עשירות, ולכן אלה שמכבדים את השבת זוכים להברכה הסתמית שנאמר בה, והיא עשירות.

ועם זה יתבאר היטב מה שאמרו בירושלמי ברכות פרק ב' הלכה ז' על הפסוק דמשלי הנזכר, ברכת ה' היא תעשיר — זה השבת, ואינו מבואר, אך כפי שכתבנו מתבאר היטב, דכיון דבשבת כתיב סתם ברכה, וסתם ברכה היא עשירות, כמבואר, אם כן יש יחס קרוב לפסוק זה, ברכת ה' היא תעשיר עם יום השבת.

ועוד יתבאר עפ"י יחוסי הכתובים שזכרנו, יחס הפסוק ברכת ה' היא תעשיר עם הפסוק ויברך אלהים את יום השביעי — ויתבאר היטב מה שאמרו בירושלמי שם, דמפסוק ברכת ה' היא תעשיר אנו למדין שאין אבילות נוהג בשבת, וטעם הלמוד, משום דהמשך הפסוק דמשלי הנזכר הוא ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, ומכיון שהלשון ברכת ה' מוסב על השבת, וכתיב בי' ולא יוסיף עצב עמה, דהיינו עצבות דאבילות, ומבואר דאין אבילות נוהג בשבת. ומצינו הלשון עצב בסמיכות לאבילות, בשמואל ב' (י"ט ב') כתיב ויתאבל (דוד) על אבשלום, ובפסוק שאחריו כתיב שהי' היום ההוא מאבילות דוד לאבל כל העם כי שמע העם כי נעצב המלך על בנו, ומוסב על אבילותו והנה מתפרש הענין בירושלמי ברחבה, ובמפרשים לא נמצא כל באור.

אכן הלשון ולא יוסיף עצב אינו מבואר, דמה ענין הוספה בזה, והי' לו לומר ולא יבא או ולא יהי' עצב עמה.

ואולי מפרש הירושלמי ולא יוסיף — ולא יפסיק עצב עמה, כלומר שהעצב (האבילות) לא יפסיק את ברכת ה', והיינו שלא יבא עצב אז. ומצינו באור הלשון יסף — פסק, במס' סוטה (י' ב') ולא יסף עוד לדעתה (פ' וישב, ל"ח כ"ו) — ולא פסק.

ועל דרך הפשט אפשר לפרש המשך הלשון ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, דהלשון עצב כאן הוא מענין עמל וטורח, מלשון בעצבון תאכלנה (פ' בראשית, ג' י"ז), כלומר, בעמל ויגיעה, וכן לחם העצבים (תהלים קכ"ז ב') שבאורו, לחם שמשיגים ברב עמל וטורח, וכן במשלי (ה' י') פן ישבעו זרים כחך ועצביך בבית נכרי, שהמובן הוא, ועצביך — קנינך שרכשת בעמל רב — ורוצה כאן להגיד שדיה ברכת ה' לבדה להעשיר, ואין האדם דרוש להוסיף מצדו עמל ויגיעה להגיע לעשירות, ורק בקללה נאמר בזעת אפך תאכל לחם, בעצבון תאכלנה (פ' בראשית).

וראה מה שנכתוב עוד אי"ה השייך לענין זה בריש פרשה מקץ ובריש פרשה תצוה, בפסוק שמן זית זך (כ"ז כ'), ובדיש פרשה ויקהל ובפ' תבא בפ' ברוך אתה בבואך (כ"ח ו') דברים מענינים בענין זה.

ואברכה מברכיך ומקללך אאור (י"ב ב')

משמעות הלשון מתבאר, כי את המברכים אותו (את אברם) יברך ה' מקודם, טרם יברכו הם, ואת מקלליו יקלל לאחר שיקללו הם, כי כן מורה הלשון ואברכה (מקודם) את מברכיך, ומקללך אאור אחרי כן, מדלא כתיב ואאור מקללך, וצריך באור.

ויתכן כונת הדבר בזה, משום שאינו דומה ערך ברכת העשיר לערך ברכת העני, וערך קללת העני לערך קללת העשיר. כפי שנבאר:

כי העשיר, להיותו עמוס ושבע בכל טוב, כשהוא מברך, מברך בשפע טובה, יען כי הטובה הממוצעת, להיותו רגיל בה, אינה אצלו בכלל ברכה, ולכן הוא מברך בטובה מופלגה ורחבה. ולא כן העני, להיות נפשו ריקה מטוב החיים, והוא חי על הלחם לבדו, השגתו דלה וקצרה, ואצלו תחשב לברכה גם לחם לשובע ובגד ללבוש.

ולכן רצה הקב"ה, שהמברך את אברהם תהי' לו השגה גדולה וכבירה בברכה, ומפני זה יברך הוא, הקב"ה, מקודם את האיש ההוא בטובה, למען כי כאשר יברך הוא, יברך בשפע טובה. ולכן אמר ואברכה (מקודם) את מברכיך.

ולהיפך בקללה, כשהעשיר השבע ועמוס מכל טובה, כשהוא מקלל, יחשב לקללה גם מי שיש לו לחם ובשר, אם אך אין לו בשר שמן ויין ישן. ולא כן העני המקלל, כי יען שהוא יחי׳ על לחם צר, כשהוא מקלל, מקלל ברעב וצמאון.

וכאשר רצה הקב״ה, שהמקלל שיקלל אותו תהי׳ נפשו רחבה ומלא טובה, ומתוך כך תהי׳ קללתו קלה, כמבואר. אמר ומקללך אאור, כלומר, רק אחרי כן יקללנו בתור עונש על קללתו.

ומדויק הלשון ואברכה (מקודם) את מברכיך, ומקללך אאור — אחרי כן.

ויקח אברם את שרי אשתו (י״ב ה׳)

ואונקלוס תרגם ודבר אברם ית שרי אתתיה. ובפרשה מקץ (מ״ג ט״ו) על הפסוק ויקחו האנשים את המנחה הזאת ומשנה כסף לקחו בידם ואת בנימין תרגם אונקלוס, ונסיבו גבריא ית תקרובתא הדא ועל חד תרין כספא נסיבו בידיהון ודברו ית בנימין. ופירש״י שם, מתרגמינן ודברו ית בנימין לפי שאין לקיחת הכסף ולקיחת האדם שוה בלשון ארמי, בדבר הניקח ביד מתרגמינן נסיב, ודבר הניקח בהנהגת דברים מתרגמינן ודבר, עכ״ל. ולא נתבאר איזה הנהגת דברים הי׳ שם.

ואפשר לומר, כי לבנימין לא הי׳ רצון ללכת עם אחיו אחרי שמעו מהם את דוגזו של האיש והנהגתו הזעומית אתם. אך האחים דברו על לבו ופיתו אותו ללכת.

ולפי זה אפשר לפרש הלשון „לקחו״ (ובארמית — „נסיבו״) גם על בנימין, והלשון לקחו יתבאר עפ״י מה שאמרו במ״ר על הפסוק ויקח קרח — שלקחם בדברים, ובפ׳ חקת (כ׳ כ״ח) קח את אהרן — קח אותו בדברים (בדברי נחומים), ובר״פ דברים (א׳ ט״ו) ואקח את ראשי שבטיכם — משכתים בדברים (עיין ברש״י שם ושם), והרבה כהנה.

ואמנם לפי זה צריך באור הלשון שבפסוק שלפנינו ויקח את שרי אשתו, איזה פתוי דברים הי׳ כאן.

אך זה מבואר בזהר כאן (דף ע״ט א׳) על פסוק זה, ויקח אברם את שרי אשתו, מהו ויקח, שמשך אותה במילי מעלייתי, כלומר, שדיבר על לבה והסה אותה שתרצה ללכת אתו, בגין (משום) דלית רשות לאינש לאפקא לאיתתי׳ ללכת בארעא אחרא בלא רעותא (רצון) דילה, עכ״ל. והענין מבואר.

ודברי הזהר יתאמתו למ״ש בתלמוד כתובות (ק״י ב׳) ובאהע״ז סימן ע״ה שאין הבעל יכול לכוף את אשתו ללכת למדינה אחרת. ועיי״ש פרטי דינים בזה.

ויקרא בשם ה׳ (י״ב ח׳)

אונקלוס מתרגם ויקרא — וצלי, שהתפלל לשם ה׳, אבל לפי המבואר במס׳ סוטה (י׳ ב׳), שמדרכו של אברהם הי׳ לקרוא בשם ה׳ בפי כל עובר ושב, כלומר, לפרסם שם ה׳ (וסמכו זה על לשון הפסוק בפרשת וירא, כ״א ל״ג), אם כן יתפרש כאן ויקרא כמו ויקריא, שהכריז ופרסם שם ה׳ והאמונה בו.

ובאמת מצינו בכמה מקומות שם קריאה ממובן פרסום והכרזה, כמו בברכות (נ״ה א׳), שלשה הקב״ה (בעצמו) מכריז עליהם, רעב, שובע, ופרנס טוב, ומסמיך זה, ביחס רעב — דכתיב כי קרא ה׳ לרעב (מ״ב ח׳ א׳), שובע דכתיב וקראתי אל הדגן והרביתי אותו (יחזקאל, ל״ו כ״ט), ופרנס טוב, דכתיב ראה קראתי בשם בצלאל, ע״כ, הרי דבכולם מפרש הלשון קריאה ממובן הכרזה ופרסום, שהרי מביא ראי׳ מכולם למה שאמר הקב״ה מ כ ר י ז.

וכן מצינו הפעל „קרא״ במובן הרמת קול לפרסום גם בפשטות הכתובים עצמן, כמו ביואל (א׳ י״ד) קדשו צום קראו עצרה, ושם (ד׳ ט׳) קראו זאת בגוים, ובעמוס (ד׳ ה׳) וקראו נדבות השמיעו, ובירמיה (ב׳ ב׳) הלוך וקראת באזני ירושלם, ובכולם הכונה על הפרסום בפומבי.

וממובן זה יתפרש היטב בישעיה (ל״א ד׳) כאשר יהגה האריה והכפיר על טרפו אשר יקרא עליו מלא רועים, שהכונה, שמתאספים בקול המון, קול גדול.

וכן יתפרש במשלי (י״ב כ״ג) ולב כסילים יקרא אולת, שהכונה שהכסיל יפרסם אולתו, היפך ממה שאמר מקודם אדם ערום כוסה דעת, כלומר, אינו מפרסם, כי אם מגלה למי שראוים לדעת.

ועפ״י כל המבואר נוח מאוד לפרש כאן ויקרא בשם ה׳ השמיע ופרסם, ולא אדע מה דחקו לאונקלוס לפרש מלשון תפילה. ואולי מפני זה, כי להלן בפ׳ וירא (כ״א ל״ג) כתיב ויקרא בשם ה׳ אל עולם, ושם דרשו חז״ל שפרסם שם ה׳, כמו שכתבנו למעלה, ושם מדויק דרש זה, מזה דכתיב ויקרא בשם ה׳ אל עולם, מתבאר דפרסם כי ה׳ אל עולם, מה שאין כן כאן דכתיב רק ויקרא בשם ה׳ אפשר לפרש מלשון תפילה.

הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (י״ב י״א)

רש״י כאן מביא מדרש אגדה, עד עכשיו לא הכיר בה מתוך צניעות שבשניהם, ועכשיו הכיר בה ע״י מעשה, עכ״ל. ולא פרש המעשה, אבל מפורש באגדה, שעברו את הנהר וגלתה שוקה, ומתוך כך הכיר ביפיה, ע״כ.

ונראה דיסוד הדרשה הוא עפ״י הכלל שנתן הרשב״ם בפירושו לפרשת ויצא, בפסוק והנה היא לאה (כ״ט כ״ה) „כי בדבר שלא נודע תחילה אומר „הנה״ (וגם אנחנו הרחבנו בחידוש כלל זה והבאנו כמה סמוכים לזה).

ולכן מדאמר הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, מתבאר, דעד השתא לא ידע זה. וקרוב לומר דזו כונת הגמרא בב״ב (ט״ז א׳) על פסוק זה, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את מכלל דמעיקרא לא הוי ידע, וזולת החידוש ממשמעות המלה „הנה״ שמורה על דבר חדש אין באור לדברי הגמרא „מכלל דמעיקרא לא הוי ידע״, כי מאין מוכח זה, ועם חידוש זה הדברים מאירים.

ואמנם יש להעיר בענין זה לפי המקובל שקיים אברהם כל המצות ואפילו מצות דרבנן (עיין יומא כ״ח ב׳) איך זה נשא את שרה טרם הכיר בה, והלא אמרו, אסור לקדש את האשה עד שיראנה (קדושין מ״א א׳).

ואפשר לומר בישוב דבר זה, כי הן טעם איסור זה פירשו בגמרא, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, והוא, כפי האגדות הנזכרות, הי׳ בטוח במדת צדקתו שלעולם לא יסתכל בה. ואם כן לא יכון אליו איסוד זה, אחרי שבטל טעמו.

ודע, כי במה שנתבאר מצניעות מדותיו של אברהם שלא להסתכל גם בקרוב לו — עפ״י זה מצאתי פתרון למה שמצינו בתלמוד כמה פעמים ממדותיו של רב יוסף, אשר בעת התרגשות נפשו מפליאה עצומה קרא ברגש ובתמהון „מארי דאברהם״ (ראה שבת כ״ב א׳ ובמצוין שם במסורת הש״ס) ולא מצינו קריאה זו לשום אחד מן החכמים זולתו.

אך הנה הובא בר״ן דקדושין (בדפי הגמרא, דף ל״א א׳) בשם אגדות, דלרב יוסף הי׳ מדה זו שהי׳ זהיר מלהסתכל חוץ לד׳ אמותיו, וגם עשה לתכלית זו תחבולה בעיניו, ולפי שמתבאר כאן ממדה זו באברהם, וגם כי מבואר במ״ד פרשה וירא (פרשה נ״ג) שנתקיים בו עוצם עיניו מראות ברע שעפ״י מניעת הסתכלותו מרחוק לא ראה במעשיו של ישמעאל — אם כן הי׳ ברב יוסף ממדותיו של אברהם, ולכן הי׳ רגיל בהתרגשות נפשו לקרוא בשמו „מארי דאברהם״.

ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו (י״ב י״ב)

בין המדרשים המפליאים בענינם ובסתימת פתרונם שמעתי בילדותי מדרש אחד המצוין על פסוק זה בזה הלשון, „ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו — מכאן ששוחטים עבור חולה בשבת״.

וברבות הימים נסיתי לעמוד על פתרונו, והנה כפי הנראה מצאתי לפרשו על דרך קרובה לאמת.

כי יש מפרשים מקשים כאן, כי אחרי שכונת הענין כאן, כפי המתבאר בפרשה, דכונת הלשון שאמר ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיה, שהוא מפני שבני נח (אומות העולם — ע׳ למעלה ס״פ נח, י׳ ל״ב) מצווים

על העריות (סנהדרין נ״ו ב׳) **ובכללן גם על אשת איש**, ולכן יהרגוהו כדי שתצא מאיסור אשת איש.

ואם כן הלא קשה, כי אם חששו לאיסור עריות, הלא כמו כן הי׳ להם לחוש לאיסור שפיכות דמים, אם יהרגו אותו, כי גם על שפיכות דמים בני נח מוזהרין (סנהדרין שם) ומאי אולמא איסור עריות מאיסור שפיכות דמים, ששניהם באים מאזהרה אחת, כמבואר בגמרא שם.

וצריך לומר הסברה בזה, דבזה קיל שפיכות דמים מעריות, מפני שעל שפיכות דמים עוברים רק פעם אחת בעת ההריגה, אבל באיסוד אשת איש עוברים על כל יחוד.

והנה בשו״ע או״ח הלכות שבת סימן שכ״ח סעיף י״ב פסקו לדינא, לענין חולה שיש בו סכנה וצריך בשבת לאכילת בשר, ויש מן המוכן בשר נבילה, טוב יותר לשחוט בשבת מאשר להאכילו בשר נבילה מן המוכן. וטעם הדבר, משום דבשחיטה עוברים על איסוד שבת רק פעם אחת, בשעת שחיטה, ובנבילה עוברים על כל כזית.

והר״ן בפרק ז׳ דיומא הסביר ענין זה, משום דעבירה קלה הנמשכת וחוזרת כמה פעמים יותר חמורה מעבירה חמורה שאינה חוזרת ונמשכת.

ועתה נחזה אנן, כי אחרי שאיסור שפיכות דמים קיל מאיסור עריות בזה, שהוא בא רק פעם אחת, בשעת ההריגה, ושל עריות פעמים רבות, אם כן מוכח מזה, ששחיטה בשבת קיל מאיסור נבלה, מפני שהשחיטה עוברין רק פעם אחת, בשעת שחיטה, ובנבילה עוברין על כל כזית.

וזהו שאמדו במדרש, והרגו אותי ואותך יחיו. מכאן ששוחטין עבור חולה בשבת, מפני כי בשני הענינים יש צד חומר וצד קיל שוה. שבשניהם יש איסור לפעם אחת ואיסור לפעמים רבות, וכמו כאן נדחה האיסור היחידי מפני האיסור החוזר ונשנה (שפיכות דמים שהוא פעם אחת מפני איסור עריות, שנשנה פעמים רבות) כך ידחה איסור שחיטה בשבת שאיסורו רק פעם אחת בשעת שחיטה מפני איסור נבילה הנשנה לעצמו בכל כזית וכזית.

ועפ״י דברי הר״ן הנזכרים, שעבירה קלה החוזרת ונמשכת חמורה יותר מעבידה חמורה הנעשית רק בפעם אחת — עפ״י זה ישבתי מה שנתקשו מפרשים בסוכה (נ״א ב׳) בטעם הדבר שנהרגו כל האנשים באלכסנדריא של מצרים מפני שעברו על לאו דלא תוסיפו לשוב בדרך הזה לגור במצרים, והקשו, כי הלא איסור זה הוא רק לאו דלא תוסיפו לשוב, ולמה נדונו על זו במיתה.

אך לדברי הר״ן ניהא, מפני כי איסור זה חוזר בכל יום, ובכל יום עובדין עליו. ואיסור כזה חמוד מאיסור חמור שאינו אלא לשעתו, כמבואר. ועיין מש״ב בפרשה בשלח בפסוק הנזכר (י״ב י״ג) דברים מענינים בענין זה.

אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך (י"ב י"ג)

פירש"י, למען ייטב לי, שיתנו לי מתנות, עכ"ל, והפליאה בולטת, כי היתכן שיחזור אברהם אחר מתנות, כי לבד שאין זה מדת הכבוד, אך עוד הכתוב אומר מפורש ושונא מתנות יחיה (משלי, ט"ו כ"ז), ויותר מזה מצינו מפורש להלן בפרשה (י"ד כ"ג) שלא רצה לקבל מתנה אפילו מחוט ועד שרוך נעל, וגם נשבע שלא יקבל, כמו שאמר שם הרימותי ידי אל ה' אם אקח.

ולכן אחשב, שכונה אחרת בדברי רש"י (שהם ממדרש) „שיתנו לי מתנות", כי הן כמבואר בפרשה חפץ אברהם להבטיח מקודם את מניעת האסון שאפשר לבא ע"י ליקוחה להמצריים, כי יהרגו אותו, כדי שיהיו נקיים מאיסור אשת איש, וכמו שאמר ואמרו אשתו היא והרגו אותי. ולכן ביקש עצה לזה, שתקדים לומר שאחותו היא, אכן אין מן הנמוס, אשר בלא כל מטרה וסבה יכריז אדם על קרבתו לפלוני, כי הלא ילעגו לו לומר, מי שואל ממך על זה, ולכן הציב מטרה להודעתה זאת, כי יחד עם ההודעה מקרבתה תודיע גם מטרת ההודעה, והיינו שתאמר, כי על כן היא מודיעה מזה „כדי שיתנו לו מתנות". וכזה יקרה בעולם, שמבקשים מנדיבי לב לתמוך בקרוביו.

ולפי זה יהי' הלשון „למען ייטב לי בעבורך" לא במכוון להודיע לה, לשרה, תכלית הודעתה, כי אם מוסב בצירוף לנוסח הודעתה, שיהי' הלשון הזה המשך למאמרה אחותי את, והורה לה, כי יחד עם הודעתה זאת שאחותו היא, תוסיף להודיע מטרת הודעתה, כי תבקש זאת למען יתנו לי (לו) מתנות.

ועל פי זה יתבאר היטב לשון הפסוק ועניננו בסמוך, כי אחרי אשר לוקחה שרה אל בית פרעה כתיב ולאברם היטיב בעבורה, ולכאורה הטבה זו מגונה לפניו, כי נראה כמו הטבת אתנן, וגם למה לא היטיב לה לעצמה, אך לפי המבואר, שיחד עם הודעתה שאחותו היא, בקשה גם שיתנו לו מתנות, כדי שלא תהא הודעתה בסתם זרה להשומעים, על כי היא נדרשת ללא שאלה, כמו שבארנו, ובודאי הגיעה הודעתה ובקשתה זאת גם אל פרעה, יחד עם ההלל שהללוה השרים לפניו, כמו שכתוב בסמוך ויהללו אותה אל פרעה — מספר הכתוב, ולאברם היטיב בעבורה — בעבוד שבקשה להטיב לו.

ואמנם זה הוא על דרך הפשט, דהלשון ולאברם היטיב בעבורה מוסב על פרעה, שהוא היטיב, אבל בפסוק הסמוך (ט"ז) יתבאר, כי עפ"י דרשת חז"ל מוסב הלשון אל ה', שהוא היטיב לאברם. ועיי"ש בטעם הדבר שראו חז"ל להסב כן לשון הפסוק.

ולאברם היטיב בעבורה (י"ב ט"ז)

במס' ב"מ (נ"ט א') אמרו, לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין הברכה

מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו, שנאמר ולאברם היטיב בעבורה, והכונה על ברכת ה'. ואעפ"י שלפי הפשט מוסב הלשון היטיב על פרעה שהוא היטיב לאברם בעבורה, אך חז"ל נדו מביאור זה.

ואפשר לומר בטעמם, משום דאין זה מן הכבוד לאברהם, כי נראה כמו שקיבל אתנן (ולמעלה בפסוק י"ג הסברנו הדבר שלא יהי' קשה כל כך, אך עם כל זה לא ניחא לחז"ל בזה) ועל כן הוציאו הלשון לדרשה דמוסב על ה', כמבואר.

ועיין בברכות (נ"א ב'), עולא איקלע לבי רב נחמן, כריך ריפתא ברך ברכת המזון ויהב כסא דברכתא (דברהמ"ז) לר"נ, אמר לו רב נחמן, לישדר מר כסא דברכתא לילתא (היא אשת רב נחמן), אמר לו, הכי אמר רבי יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש, (כלומר, ברכת הבנים) שנאמר (פ' עקב ז' י"ג) וברך פרי בטנך, פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך (והיתה כונתו בזה לומר, כי היא לעצמה אינה בכלל ברכה, מפני שברכתה שלה תלוי' בברכת בעלה), שמעה ילתא ושלחה לאמר לו (לעולא) ממהדורי מילי ומסמרטוטי כלמי, ע"כ. ובאור הענין הוא, כי היא כעסה עליו על שתלה זכות האשה בזכות בעלה, כמ"ש אין פרי בטנה של אשה מתברך וכו', והיא כבדה את המאמר שאין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו, כמו שהבאנו. ומתוך כעסה קראה אותו ממהדורי מילי ימסמרטוטי כלמי. (ראה הביאור בסמוך).

ואפשר לפרש יחס חרפה זו לעולא, משום דכפי המבואר בהרבה מקומות בתלמוד הי' הוא תמיד נע ונד בדרך (ולא נודעה הסיבה, ואולי לתכלית קבלת גלות), כי כן מצינו לו שהי' איקלע פעם למקום זה ופעם למקום זה, כמו בכ"מ בתלמוד, עולא איקלע לפומבדיתא, וכאן בענין שלפנינו — לבי רב נחמן, ובשבת (ק"ט ב') לבי רב שמואל בר יהודה, ושם (קמ"ז א') לבי אמי בר הינא, ועוד שם (קנ"ז ב') לבי ריש גלותא, ובעירובין (ק"ד ב') לבי רב מנשה. וכן רגיל הלשון בש"ס כי אתא עולא. ומפני מנהגו זה קרו לו „עולא נחותא" (ירושלמי כלאים פ"ג ה"ה), והיא, ילתא, כיוונה לקנתרו ולביישו, וקראה אותו שהוא ממהדורי מילי, ממחזירי בעיירות, שהם פושקי שפתים ומרבים שיחה, וכן מסמרטוטי כלמי, כלומר, כי מהתמדת היותו בדרך בגדיו ישנים ובלואים, שמצוים בהם נמלים ופרעושים (תרגומם של כלמי).

ואמנם עם כל זה לא העירה ולא סתרה את מאמרו של רבי יוחנן שאמר עולא משמו, דעיקר ברכה של אשה הוא רק מזכות בעלה ואת ראיתו מפסוק וברך פרי בטנך.

וצריך לומר, דדעתה בזה, דזה שזכות האשה הוא מזכות האיש הוא

דק ביחס מעלת הבנים, דבזה איירי קרא, וכלשון המשנה בעדיות (פ"ב מ"ט) האב זוכה לבן בנוי, בכח וכו' אבל כל הברכות בחיים תלויות אך ורק בזכות האשה, וכלשון הגמרא בב"מ שהבאנו, אין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו.

אך לא נתבאר למה לא זכרו, לא עולא ולא רב נחמן, את המאמר שאין הברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו, ומאמר זה מורה מפורש לזכות קפדנותה של אשת רב נחמן.

אך אמנם נראה דלא כולי עלמא סבירא להו כמאמר זה, מפני שחולקים בבאור מקורו, ודעתם כי הלשון ולאברם היטיב בעבורה מוסב על פרעה כפשטי', ולפי"ז אזיל הדרש ממציאות ברכה מה' ע"י אשתו. וראי' לזה נראה מיבמות ס"ב ב', כל השרוי בלא אשה שרוי בלא ברכה, שנאמר להניח ברכה אל ביתך. והנה פסוק זה הוא ביחזקאל (מ"ד ל'), וכל ענינו בזהירות הפרשת תרומות ומעשרות, כפי הלשון שם, וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל מכל תרומותיכם לכהנים וראשית עריסותיכם תתנו לכהן להניח ברכה אל ביתך, ע"כ. והנה גם אם נניח דבלשון אל ביתך מכוין אל האשה עפ"י המאמר הידוע ביתו זו אשתו (שבת קי"ח ב') — אעפ"י כן אין מבואר שהברכה באה בשביל האשה, כי אם בזכות הפרשת תרומות ומעשרות, ואם כן מה ענין זה דהברכה באה בשביל האשה מהלשון להניח ברכה אל ביתך.

ולכן נראה, דבאמת סבירא לי' להדורש הזה דהלשון ולאברם היטיב בעבורה מוסב על פרעה, שהוא היטיב לאברם, כפשטות הלשון והענין, ולכן אינו מביא לסמך ראי' לדבריו דשרוי בלא ברכה מכאן.

וטעם הלמוד דהברכה באה בשביל אשתו מפסוק להניח ברכה אל ביתך דאיירי בהפרשת תרומות ומעשרות אפשר לבאר עפ"י מה שאמרו במס' ברכות (ס"ג א') כל מי שיש לו תרומות ומעשרות ואינו נותנם לכהן סוף שיצטרך לכהן בשביל אשתו שתסתתר ויהי' צריך להביאה אל הכהן כדין סוטה לשתות מים המאררים, ויליף זה מסמיכות פרשת תרומות ומעשרות לפרשת סוטה (פ' נשא).

ומכלל לאו אתה שומע הן, כי אם יפריש תרומות ומעשרות לכהן לא יענש בסבה זו להביא את אשתו אל הכהן, ויהי' שלום בביתו, ומקום שהשלום מצוי שם הברכה מצויה (כמבואר סוף מס' עוקצין וכ"מ במדרשים). וזהו שמרמז הכתוב ביחזקאל הנזכר מכל תרומותיכם תתנו לכהן, וע"י כן תנוח ברכה בביתך ע"י אשתך, כי תהי' לך אמונה וממילא ישוב שלום בביתך, ובזכות השלום תבא ברכה, כמבואר.

ומתוך כל זה יתבאר, דגם עולא ורב נחמן נדו מפירוש הלשון ולאברם

היטיב בעבורה דמוסב על ה', אך על פרעה, וממילא נסתם המקור לזה שאין הברכה מצויה אלא בשביל אשתו, ולכן לא זכרוהו.

וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו (י"ב י"ז)

לפי משפט הלשון הי' צריך לומר וינגע ה' את פרעה ואת ביתו נגעים גדולים. וראה מה שנכתוב על סגנון כגון זה להלן בפרשה, בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם (י"ד י"ב) כי אמנם סגנון כזה הוא מעומק טעם שפתנו במקורה, ואנחנו, לסבת טלטולותינו בגלותנו הארוך אבדנו חוש הטעם הזה.

ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט (י"ג ז')

ראה לפנינו להלן בפ' חיי בפ' ביני ובינך (כ"ג ט"ו).

ויאמר אברם אל לוט אל נא תהי מריבה בינינו (י"ג ח')

ובפסוק הקודם כתיב ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט, וכאן אמר אל נא תהי מריבה, ולא אל נא יהי ריב, ונ"מ בין ריב ומריבה הוא, כי מריבה מורה על קטטה כבדה וקשה, וכמש"כ רש"י בכמה מקומות במקרא, דפעל או שם הנחתמים בה"א מורה על תוקף או הרבוי באותו הדבר (ראה בישעיה כ"א ב' על המלה אנחתה, וביחזקאל, כ"ד ו', על המלה חלאתה ובנחום, ב' י"ד, על המלה רכבה, ואנחנו עוד נבאר מזה אי"ה להלן בפ' וירא בפסוק אמלטה נא שמה, י"ט כ').

ואפשר לתת סימן לדבר שקטטה הבאה בסימן נקבה (מריבה) קשה יותר מקטטה הבאה בסימן זכר (ריב) ממ"ש בנדה ל"א ב' שכעס או קטטת האשה חזקה יותר מכוז של איש ואינה מקבלת פיוס, כמו האיש.

ואחרי אשר כל תיגרא דמי לבידקא דמיא כיון דרווח רווח (כשמי הנהר דבים ובוקעים להשטחים שעל שפת הנהר יסתמו אותם תיכף, ואם לאו שוב לא יהי' באפשר לעצור בעד השטף. — כן הוא במס' סנהדרין ז' א'), לכן ביקש אברהם מלוט שלא יתן לאותו הדיב הקל שבין הרועים להתרחב ולבא לידי מריבה קשה, שאז יהי' קשה להשקיט.

ומדויק הלשון „אל נא", כי כידוע, אין נא אלא בקשה (ברכות ט' ב') וכמו התחנן לו אברהם למנוע מריבה ביניהם.

הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי (י"ג ט')

זה הוא מדברי אברהם אל לוט, ולא חשש אבדהם פן יאמר לו לוט, הפרד אתה מעלי, יען כי הוא הי' נכנע תחת פקודת ה' שאמר לו שילך

„אל הארץ אשר אראך" (י"ב א׳) ואם כן איננו חפשי ברשות עצמו ללכת אל אשר יחפוץ הוא.

ואנשי סדום רעים וחטאים לה׳ מאד (י"ג י"ג)

ברש"י כאן, בשם חז"ל, רעים בגופם וחטאים בממונם, לה׳ מאוד — מתכוונים למרוד בו. ובאגדה דחלק (ק"ט א׳) באו עוד כמה דרשות בזה.

ומה שהכריחם לחז"ל בכלל לדרוש הפסוק באופן כזה, ולא בפשיטות, שהיו רעים וחוטאים גדולים לה׳ וכמו שמצינו כמה פעמים הלשון בתורת ובנביאים, ויעש הרע בעיני ה׳, שמוסב על עבודה זרה ושארי שבע מצות — אפשר לומר, כי הטעם (הנגינה) אשר על המלה וחטאים הכריחתם לזה, כי בא עליה הטעם אתנח (אתנחתא), אשר, כידוע, טעם זה מפסיק תיבה זו מהבאה ונקראת לעצמה. ולכן מצאו לנכון לדרוש באופן שתתפרדנה המלים במובנים שונים, וכפי שנתבאר שרעים גם לבריות, וכבר כתב הרא"ש בפירושו לנדרים (ל"ז ב׳) שעפ"י הטעמים מבינים לחבר המלים למעלה או למטה, ויחד עם זה יובן ויתבאר פשט הכתוב.

ודע, כי עפ"י הדרשה הנזכרת, לה׳ מאוד, מתכוונים למרוד בו — עפ"י הדרשה הזאת אפשר ליישב מה שיש להעיר בתפלת אברהם בפרשה שעיקר תפילתו הי׳ רק בעד הצדיקים שבסדום, שלא יאספו בכלל בני העיר הרשעים, כמו שאמר האף תספה צדיק עם רשע (י"ח כ"ג), חלילה לך להמית צדיק עם רשע (שם כ"ה), אבל לא ביקש סליחה גם על הרשעים, כמו שביקש משה במעשה העגל ובמרגלים, ולמה לא עשה הוא כן.

אך עפ"י המבואר דאנשי סדום היו מורדים גם נתכוונו למרוד, לכן לא הי׳ לאברהם כל סבה ותואנה להתפלל עליהם, אחרי שעמדו במרדם, ובקש רק בעד הצדיקים שלא יתפסו גם הם בעונש, על דרך שאמרו (ב"ק ס׳ א׳) כיון שניתן רשות למשחית אין מבחין בין צדיק לרשע, מה שאין כן במעשה העגל ובמרגלים מבואר שהתחרטו והתאבלו על מעשיהם, לכן ביקש משה עליהם, כמו על בעלי תשובה, וע"ע להלן בפ׳ וירא (י"ח פ"ג).

ויאהל אברם ויבא וישב באלוני ממרא (י"ג י"ח)

לפי סדר החיים, באים אל המקום הנועד ואח"כ מקימים אהלים לשבת, אבל לא שייך להקים אהלים טרם באו אל המקום, ואם כן הי׳ כאן צריך לכתוב להיפך, ויבא אברם ויאהל וישב.

אך הבאור הוא, כי כפי הנראה מפסוק שלמעלה (י"ג ה׳) וגם ללוט ההולך עם אברם היה צאן ובקר ו א ה ל י ם, מתבאר, שהי׳ להם אהלים מפורקים חלקיים ומתטלטלים, שנוחים להוביל אותם ממקום למקום, ובבואם

אל המקום הנועד הקימו אותם שיהיו ראוים לתעודתם, לדירה, ועל אופן טלטול המשכן במדבר, וכפי שנתבאר בפ׳ תשא (ל"ג ז׳) ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה. ואמר כאן הכתוב, ויאהל אברם, שהוביל אהלו המפורק עד אשר בא לאלוני ממרא, וישב שם, כנהוג. ובזה יהי׳ המשך לשון הפסוק על הסדר.

ויקח את לוט ואת רכושו בן אחי אברם (י"ד י"ב)

לפי משפט הלשון הי׳ צריך לומר ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו, ואז הי׳ דבוק שם הנושא (לוט) עם תוארו היחוסי (בן אחי אברם) בלי הפסק, מה שאין כן עתה אין הלשון בן אחי אברם דבוק ללשון ואת רכושו.

ואמנם לא יחידי הוא במקרא פסוק זה בסגנון כזה והרבה הם מקראות כאלה שהמשך לשונם בא בהרכבה כזו, וכבר ראו זה חז"ל ואמרו, מקרא זה מסורס הוא (סוטה ל"ח א׳), או „סרס המקרא ודרשהו" (ב"ב קי"ט ב׳) וע׳ בקדושין ע"ח ריש ע"ב, ובמ"ד פ׳ אחרי ריש לקיש מסרס קרא ודריש וכו׳. ובספרנו מקור ברוך יחדנו הדבור בזה, וכאן למען לאמת דברינו כי הרבה מקראות בסגנון כזה, נביא כמה דוגמאות לזה במספר מסוים, ואחרי כן נעיר בכלל על זה.

א) בפרשה בראשית (ב׳ ג׳) כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות — תחת כי בו שבת אלהים מלעשות כל מלאכתו אשר ברא (עיי"ש לפנינו וברמב"ן שטרח מאוד בהמשך הכתוב כפי שהוא לפנינו).

ב) בפרשה זו (י"ב י"ז) וינגע ה׳ את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו. ואחרי אשר המלים „נגעים גדולים" מוסב על פרעה ועל ביתו, בא הלשון תחת וינגע ה׳ את פרעה ואת ביתו נגעים גדולים.

ג) בפרשת וירא (י"ח י"ט) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו — תחת למען אשר ידעתיו כי יצוה את בניו.

ד) בפרשת ויצא (ל׳ ל"ג) וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי לפניך — תחת וענתה בי צדקתי לפניך ביום מחר כי תבא על שכרי (וע׳ מש"כ שם ע"ד הלשון „כי תבא").

ה) בפרשת שמות (ד׳ כ"ה) ותקח צפורה צור ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו — תחת ותגע לרגליו ותכרות את ערלת בנה (ובחז"ל באה דרש על לשון זה שלפנינו).

ו) שם שם (פסוק ל"א) ויאמן העם וישמעו כי פקד ה׳ את בני ישראל,

תחת וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל ויאמן העם (כי האמונת באה לאחר השמועה).

ז) בפרשת בא (י"ב ל"ב) וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי, כי לפי הכתוב משמע שברכו אז את מי שהוא, ולא נמצא זה.

ח) בפרשה בשלח (ט"ז ל"ד) כאשר צוה ה' אל משה ויניחהו אהרן לפני העדות למשמרת — תחת ויניחהו אהרן לפני העדות למשמרת כאשר צוה ה' אל משה (כנהוג בכל מקום).

ט) בפרשת ויקרא (א' ב') אדם כי יקריב מכם קרבן — תחת אדם מכם כי יקריב (ועיי"ש לפנינו).

י) שם שם (פסוק ט"ו) והקטיר המזבחה ונמצה דמו — תחת ונמצה דמו והקטיר המזבחה (עיין רש"י).

יא) בפרשת אחרי (י"ז ה') למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם אשר הם זובחים על פני השדה וזבחו זבחי שלמים לה' אותם — תחת וזבחו אותם זבחי שלמים לה'.

יב) בפרשת אמור (כ"ב ב') דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי — תחת וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי ולא יחללו את שם קדשי (ועיין רש"י).

יג) בפרשת בהעלתך (ח' ט"ו) ואחרי כן יבאו הלוים לעבוד את אהל מועד וטהרת אותם והנפת אותם תנופה — תחת וטהרת אותם והנפת אותם תנופה ואחרי כן יבאו לעבוד את אהל מועד.

יד) שם (י' ט"ו) שובה ה' רבבות אלפי ישראל — תחת אלפי רבבות, כמו בפרשת חיי (כ"ד ס') היי לאלפי רבבה.

טו) בפרשת חקת (י"ט ז') ורחץ בשרו במים ואחר יבא אל המחנה וטמא הכהן עד הערב — תחת וטמא הכהן עד הערב ואחר יבא אל המחנה (עיין רש"י).

טז) בפרשת בלק (כ"ב ל"ג) כי עתה גם אותך הרגתי — תחת כי עתה גם הרגתי אותך (כי לפי הכתוב משמע שעוד את מי יהרוג).

יז) בפרשת ואתחנן (ה' ה') אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר אנכי ה' אלהיך — תחת אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר להגיד לכם את דבר ה' אנכי ה' אלהיך.

יח) בפרשת שופטים (כ' י"ט) כי תצור אל עיר וגו' לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור — תחת לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן

לבא מפניך במצור כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה (כלומר, כי חיי האדם תלוים בעץ השדה).

יט) בספר שמואל א' (ג' ג') ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' — תחת ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב (במקומו, ראה מס' קדושין, ע"ח ב').

כ) בשמואל ב' (י"ח כ') לא תבשר כי על בן המלך מת — תחת לא תבשר על בן המלך כי מת.

כא) ישעיה (נ"ט כ"א) ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם — תחת ודברי אשר שמתי בפיך אמר ה' לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך מעתה ועד עולם.

כב) ירמיה (י"ז ג') כל אוצרותיך לבז אתן במותיך בחטאת — תחת בחטאת במותיך.

כג) יחזקאל (כ"ד י"ז) מתים אבל לא תעשה לך — תחת אבל מתים.

כד) שם (ל"א י"א) אתן לגוג מקום שם קבר — תחת מקום קבר שם.

כה) הושע (ח' ב') לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל — תחת לי יזעקו ישראל אלהי ידענוך.

כו) שם (י"ד ג') אמרו אליו כל תשא עון — תחת כל עון תשא.

כז) תהלים (ע"ב ג') כל הרע אויב בקודש — תחת כל אויב הרע בקודש.

כח) שם (פ' ו') ותשקמו בדמעות שליש — תחת ותשקמו דמעות בשליש (מין מדה).

כט) שם (פ"ו ב') הושע עבדך אתה אלהי הבוטח אליך — תחת אתה אלהי הושע עבדך הבוטח אליך.

ל) שם (קי"ג ה'—ו') מי כה' אלהינו המגביהי לשבת המשפילי לראות בשמים ובארץ — תחת מי כה' אלהינו בשמים ובארץ המגביהי לשבת המשפילי לראות.

ויתבאר עפ"י מה שאמרו (סוטה ה' א') בא וראה שלא כמידת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם גבוה רואה את הגבוה ואין גבוה רואה את השפל, אבל מדת הקב"ה אינו כן, הוא גבוה ורואה את השפל, וזוהי כונת הלשון המגביהי לשבת המשפילי לראות.

וכן יתפרש הפסוק בתהלים (קל"ח ו') כי רם ה' ושפל יראה וגבוה ממרחק יראה, דהכונה, שאעפ"י שהוא רם, בכל זאת יראה בשפל, ואעפ"י שהוא גבוה אעפ"י כן יראה ממרחק.

לא) שם (קי"ט ה') את חקיך אשמור אל תעזבני עד מאוד — תחת את חקיך אשמור עד מאוד אל תעזבני.

לב) שם (קל"ח ב׳) כי הגדלת על כל שמך אמרתך — תחת כי הגדלת שמך על כל אמרתך.

לג) משלי (י"א ו׳) צדקת ישרים תצילם ובהות בוגדים ילכדו — תחת צדקת ישרים תצילם ובוגדים בהות ילכדו (עיין רש"י).

לד) שם (כ׳ י"א) גם במעלליו יתנכר נער אם זך ואם ישר פעלו — תחת גם נער במעלליו יתנכר אם זך ואם ישר פעלו.

לה) וכן נראה לפרש בתהלים (צ"ג ה׳) עדותיך נאמנו מאוד לביתך נאוה קודש ה׳ לאורך ימים, והנה הלשון „ה׳ לאורך ימים" אינו מבואר כלל, ונראה ששיעור הלשון הוא, עדותיך ה׳ נאמנו מאוד לביתך נאוה קודש לאורך ימים. וכמו בש"ב (ט"ו ל"א) סכל נא את עצת אחיתפל ה׳ תחת סכל נא ה׳ את עצת אחיתפל.

לו) בחבקוק (ג׳ ג׳) אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה תחת וקדוש סלה מהר פארן, כי המלה סלה ענינה נצח.

לז) וכן נראה לפרש עפ"י סגנון זה את כונת הגמרא בסוף מס׳ כתובות (קי"א א׳), אמר רבי אלעזר, מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר (יחזקאל כ"ו כ׳) ונתתי צבי בארץ חיים, ונראה שמפרש כמו שהלשון הפוך, ונתתי חיים בארץ צבי (ארץ צבי כנוי לארץ ישראל, כמו שאמרו שם (קי"ב א׳) מה צבי זה קל מכל החיות, אף ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל פירותיה).

והנה פסוקים בסגנון מערכת סדור מלים כמו שחשבנו יש עוד הרבה מאוד, ואין ספק, כי לא במקרה בא סגנון בדומה לזה, והוא מעומק טעם לשוננו, אך מסבת גלותנו המר והארוך שכחנו סגולת השפה ואבדנו טעמה, סדורה, יפיה וטהרתה. וכאשר הארכנו בזה למעלה סוף פרשה בראשית בפסוק ולשת גם הוא יולד בן (ד׳ כ"ו) עיי"ש וצרף לכאן.

והנה אעפ"י שמהראוי הי׳ לקבל סגנון כזה אצלנו, אך מפני שלרגלי הסבות הנזכרות, מאורך הגלות ומכל המסתעף ממנו קצרה השגתנו מלהבין עומק טעם זה. לכן הסדור הפשטי לפי ההרגל שלנו לנו לעינים, ובעת שעלינו לסדר מאמר כזה שבפסוק שלפנינו לא נחקור כלל, וכמו מאליו יסודר הלשון לפי השגתנו הפשטית ולפי ההרגל היסודי ונכתוב ישר „ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו".

ואפשר לכלול זה בכללי התלמוד „לשון תורה לחוד ולשון בני אדם לחוד" (חולין קל"ז ב׳), וכפי הנראה הרגישו חז"ל בלשונות המקרא שנויים רבים מסגנון שפתנו היום (כלומר, לאחר חתימת ספרי הנביאים) ומצאו לפשר בכלל זה.

ובהיות כן, אפשר להעיר על דברי אחד הפוסקים, אחרון לראשונים

וראשון לאחרונים, מרן רבי יוסף קארו, בעל השלחן ערוך, שכתב בספרו בית יוסף לטור אהע"ז הלכות גטין סוף סימן קכ"ט בענין שמות וכנויי שמות, וכתב בזה הלשון „כשיש כנוי למגרש, כמו זה ששמו שלמה וקורין אותו שלמין (שאלאמאן) והוא כהן, אין כותבין שלמה המכונה שלמן הכהן, כדי שלא יהי׳ במשמע, שרק הכנוי הוא כהן, אבל באמת אינו כהן (כלומר, שלא יהי׳ במשמע שהלשון „המכונה" מוסב גם על „שלמן" וגם על „הכהן"), רק כותבין שלמה הכהן המכונה שלמן, והריחוק (בין שלמה לשלמן) אינו מפריע, שכן מצינו בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם, ולא חש לכתוב לוט בן אחי אברם ואת רכושו, אחר שהוא מוכרח", עכ"ל.

אבל לפי שבארנו אין ראי׳ מסדר המקראות לטעם הסדר שהרגלנו בו אנו, ולעת מצוא עלינו לדון תוצאת דבר עפ"י סדר ההרגל שלנו, יען דהסופר כותב גם הוא עפ"י סדר הלשון הרגיל, ולכן אצלנו אפשר שריחוק מקום שם העיקר משם הכנוי (בענין שדן הב"י) אינו עולה יפה, וצ"ע לדינא.

ובענין כזה המבדיל בין סגנון לשה"ק מאז ובין הסגנון הרגיל אצלנו בארנו דברי אחד הראשונים אשר בהשקפה ראשונה הם תמוהים ונפלאים מאוד, ועם ההנחה מהבדל הסגנונים יתבארו דבריו אל נכון.

וזה ענינם.

בספר המרדכי (הנספח לספרי האלפסי) בפרק ראשון ממס׳ ע"ז מובא מעשה בשטר כתובה אחת שטעה הסופר ובכתבו את מספר שנות האלפים דלג המלה „ארבעה" (ארבעה אלפים, וזה הי׳ באלף הקודם באלף הרביעי) וכתב רק המלה „אלפים" ושאלו לרבי יצחק מווינא (מחבר ספר „אור זרוע") והכשיר הכתובה. ופירש טעמו, משום דכל אפשרות החשש בזה הוא שמא במלת אלפים כיון הסופר לשני אלפים (עפ"י הקריאה הפ׳ בפת"ח והיו"ד בחיר"ק), — אבל אין לחוש לזה, יען דאם כן הי׳ לו לכתוב אלפיים, בשני יודי"ן עכ"ל.

והנה זה פלא, שהרי בכל מקום במקרא שבא השם אלפים במובן שני אלפים כתיב ביו"ד אחד (ראה למשל בשופטים כ׳ מ"ה, בשמואל א׳ י"ג ב׳, במלכים א׳ ז׳ כ"ו, במלכים ב׳ י"ח כ"ג, ועוד הרבה).

ואמנם אפשר להסביר זה עפ"י מה שחקרו בגמרא חולין (ה׳ א׳) במובן הלשון במלכים א׳ (י"ז ו׳) והעורבים מביאים לו (לאליהו) לחם, וחקרו בגמרא, מאי עורבים, אילימא על שם מקומם (שיש מקום בשם זה) אם כן הי׳ לו להכתוב לקרותם ערביים, בשני יודי"ן.

ועל זה הקשו בתוס׳, דהא מצינו שמות אומות ביו"ד אחד, כמו עברים,

מצרים, כנענים ועוד. ותירצו דשם ליכא למטעי כמו כאן, כמבואר בגמרא *).

ויוצא מדבריהם, דאעפ״י דממשפט הלשון לכתוב ביו״ד אחד, אך במקום שאפשר לטעות כותבים בשני יודי״ן, ואחרי שהסופר כאן כתב אלפים ביו״ד אחד, ולא חש שמא יטעו לחשוב שני אלפים, בודאי כיון לארבעה אלפים שבאלף זה נמצאים בשעת הכתיבה.

ונכונים דברי רבי יצחק מווינא.

והנה גם עניין זה מורה כמה גדול ונכבד כח ההרגל עד שלפעמים הוא דוחה משפט הלשון הקבוע מאז ומעולם, וגם יקבעו הלכה על פיו, כמבואר. ואפשר לצרף לזה בקצת מובן מקביל לזה את לשון הירושלמי במס׳ בבא מציעא ריש פרק שביעי „מנהג מבטל את ההלכה״. וכן יתאמת זה עפ״י הלשון בגמרא (הבבלית) „לשון תורה לעצמה ולשון בני אדם לעצמה״ (ע״ז נ״ח ב׳ וחולין קל״ז ב׳). ואין להאריך עוד.

וירדף עד דן (י״ד י״ד)

בתורה תמימה הערנו בזה, כי כפי שידוע בספר יהושע (י״ט מ״ז) ובספר שופטים (י״ח כ״ט) הי׳ מקום זה נקרא מקודם „לשם״ או „ליש״, ואחרי שכבשוהו להמקום בני דן בן יעקב שינו שמו לשם דן על שם אביהם. ולפי זה לפלא, שזכר כאן הכתוב שם זה על זה המקום שעדיין לא נולדה אפילו סבתו, קודם לדת יעקב ובניו. ואעפ״י דמצינו שקורא הכתוב שם מקום על שם העתיד (עיין כתובות י׳ ב׳), אך זהו רק במקום שלא הי׳ לו בשעתו כל שם, ולכן קראוהו על שם העתיד, אבל כאן שהי׳ בשעתו להמקום שם מיוחד וקבוע, איך זה ישמטו שם ההוה על שם העתיד. (וע׳ בתלמוד סנהדרין שהוציאו קריאת שם זה כאן לדרשה אגדית, והובאה אצלנו בתו״ת).

אבל יחד עם זה יתפרש הדבר גם על דרך הפשט, והוא עפ״י מה שדייקנו ובארנו מדרך הכתובים, כי כשמלה אחת חותמת באות ידועה, והמלה שאחריה מתחלת באותה האות, אז לפעמים נשמטה אותה האות אשר בתחלת המלה השני׳, וזו שבסוף המלה הראשונה תשמש גם לתחלת המלה השני׳. ולפעמים — להיפך, כי האות שבתחלת המלה השני׳ תשמש גם לסוף המלה הראשונה. והמשלים רבים בזה, ובמק״א הארכנו בזה, וכאן נביא איזו מהם משני האופנים.

---

*) כי בגמרא כאן הקרו לתכונת השם עורבים, כי אפשר שמובנו עורבים ממש, עופות טורפים, ואפשר שהם שמות אנשים, כמו בשופטים (ז׳ כ״ח) ויהרגו את עורב, וגם אפשר שעל שם מקומם שנמצא מקום בשם זה. ואני תמה, שלא חשבו גם ממובן סוחרים, כמו ביחזקאל (כ״ז כ״ו) עורבי מערבך.

א) להלן בפרשה וירא (י״ט ל״ג) בלילה הוא — תחת ההוא, כי הה״א שבסוף המלה בלילה משמש גם לתחלת המלה „הוא״, ויוצא ההוא. ושם הבאנו מתמונה כזו ממלים כאלה בעוד מקומות.

ב) בפ׳ וארא (ז׳ כ״ז) ואם מאן אתה לשלח, טרחו המפרשים במלת „מאן״ שעפ״י חקי הלשון צריך להיות „ממאן״, אבל האמת, כי המ״ם מן „ואם״ משמש גם לתחלת המלה מאן, ויוצא — ממאן.

ג) בפ׳ בשלח (ט״ו ב׳) עזי וזמרת יה, וטרחו המפרשים בבאור הלשון וזמרת, אבל האמת, כי היו״ד מן „יה״ משמש גם לסוף המלה „וזמרת״ ויוצא — וזמרתי. ועיין רש״י.

ד) בפ׳ יתרו (י״ט י״ב) השמרו לכם עלות בהר — תחת „מעלות״, כי המ״ם מן „לכם״ משמש גם לתחלת המלה „עלות״, ויוצא — מעלות.

ה) בפ׳ תצא (כ״ב ו׳) לא תקח האם על הבנים — תחת מעל, כי המ״ם מן „האם״ משמש גם לתחלת המלה „על״ ויוצא — מעל.

ו) שם (כ״ב ט׳) לא יוכל שלחה — תחת לשלחה, כי הלמ״ד מן יוכל משמש גם לתחלת המלה שלחה (וכמו למעלה שם פסוק י״ט).

ז) איוב (מ״ב ב׳) ידעתי כי כל תוכל — תחת כי יכל תוכל, כי היו״ד מן „כי״ משמש גם לתחלת המלה כל, ויוצא — יכל.

ח) מלאכי (ג׳ ט״ז) ויכתב ספר זכרון — תחת בספר, כי הבי״ת מן ויכתב משמש גם לתחלת המלה ספר, ויוצא — בספר.

ויש עוד הרבה כאלה, וגם אפשר לפרש עפ״י מגנון זה כמה פסוקים שהמפרשים עמלו בבאורם, ועפ״י כלל זה עולים נוחים, קלים ורצויים, ולדוגמא נביא איזה מהם.

ט) בשמואל א׳ (כ״ח ט׳) אשר הכרית את האובות ואת הידעוני מן הארץ. והנה בכל מקום כשבאים שמות אלה (אובות וידעונים), באים שניהם בלשון רבים, אך כאן בא „וידעוני״ בלשון יחיד. אך הבאור הוא, כי המ״ם מן תחלת המלה הבאה „מן״ משמש גם לסוף המלה הידעוני, ויוצא — הידעונים.

י) מיכה (ד׳ י״ד) את שופט ישראל, ותרגומו ית דייני ישראל בלשון רבים, וכנראה דעתו, כי היו״ד מן ישראל משמש גם לסוף המלה שופט, ויוצא — שופטי, וכמו למעלה באות ג׳ בפסוק עזי וזמרת יה.

יא) איוב (ל״ג י״ז) להסיר אדם מעשה, וכמה נדחקו המפרשים בבאור לשון זה. אך הבאור הוא, כי המ״ם מן „אדם״ משמש גם לתחלת המלה מעשה, ויוצא — ממעשה, להסיר אדם ממעשה.

יב) וכן אפשר לפרש עפ״י זה את הפסוק בפ׳ ויצא (ל׳ י״ג) כי אשרוני בנות, ותמהו המפרשים על המלה אִשרוני בעבר, והיא הלא כיונה

לומר, כי יאשרוה בנות, בעתיד, אך היו״ד מן „כי״ משמש גם לתחלת המלה אשרוני, ויוצא יאשרוני, כי יאשרוני.

יג) וגם אפשר לפרש עפ״י זה את דרשת חז״ל בהוריות (ד׳ א׳) על הפסוק דפ׳ ויקרא (ד׳ י״ג) ונעלם דבר — מקצת דבר ולא כל דבר, ולא נתבאר איך דרשו המלה דבר כמו מדבר, אך מפני כי המ״ם מן ונעלם משמש גם לתחלת המלה דבר, ויוצא — מדבר, ועיי״ש בגמרא מה שהכריחם לפרש כן, וע׳ בתו״ת שם.

ויש עוד הרבה דוגמאות לזה, וכאן די בזה. והנה אחרי כל אלה נקל לפרש כאן הלשון ויבא עד דן (והערנו, כי המקום דן עדיין לא הי׳ אז), ויתבאר, כי הדלי״ת מן „עד״ משמש גם לתחלת המלה „דן״, ויוצא — דדן, ויבא עד דדן, ומקום בשם זה הי׳ בימי נח, כמבואר בפ׳ נח (י׳ ז׳) ובני רעמא שבא ודדן, והי׳ נקרא המקום על שמו. וכי הי׳ מקום ידוע בשם „דדן״ יעידו הכתובים בירמיה (מ״ט ח׳) יושבי דדן, וביחזקאל (כ״ז ט״ו) בני דדן.

וישב... גם את הנשים ואת העם (י״ד ט״ז)

מדלא כלל גם הנשים בשם „העם״ יש סמוכים למה שאמרו בשבת (ס״ב א׳) דנשים עם בפני עצמן הן, ולכן הוציא אותן לבדן, וכן בירמיה (מ״ד כ״ד) ויאמר ירמיהו אל כל העם ואל כל הנשים.

ומזה יש סמוכים למה שדרשו ביבמות (ס״ג ב׳) את הפסוק בפרשה תבא (כ״ח ל״ב) ובנותיך נתונים לעם אחר זו אשת האב (אם חורגת), ומפרש על דרך רמז וסמך לעם אחר — לעם בפני עצמו, שהן הנשים, ומדקבע זה בתוכחה דריש לאשה אחרת, זו אשת האב. ועיין מה שנכתוב אי״ה שם במקומו.

ויצא מלך סדום לקראתו ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין (י״ד, י״ז—י״ח)

ומפרש על דרך רמז וסמך לעם אחר — לעם בפני עצמו, שהן הנשים, קודם להפעל, ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין. ויתכן, שבסדור זה בא הכתוב להודיע עזותו ונבלתו של מלך סדום, שלא נהג כדרך המכובדים ונקיי הדעת לצאת באות ממשי לאות כבוד וברכה, אך יצא בידים ריקניות, שזה יחשב לחלול כבוד לזה שמקדמין פניו, וכמו שכתוב בעונשם של עמון ומואב, על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים (פ׳ תצא, כ״ג ה׳). ומוסיף הפסוק כאן לספר, כי כנגד נבלותו של מלך סדום נהג מלכי צדק מלך שלם בכבוד ודרך ארץ, שיצא בלחם ויין.

ויהי׳ הוא״ו מן ומלכי צדק בהוראת „אבל״, כלומר, ויצא מלך סדום לקראתו — בידים ריקניות, אבל מלכי צדק הוציא לחם ויין. והוראת הוא״ו בלשון „אבל״ מצינו בפסוק כי כל אלהי העמים אלילים וה׳ שמים עשה (תהלים צ״ו ה׳) שבאורו, כי כל אלהי העמים אלילים, אבל ה׳ שמים עשה.

ויכם וירדפם (י״ד ט״ו)

ראה לפנינו בפ׳ בשלח בפסוק וירם תולעים ויבאש (ט״ז כ׳) מה ששייך ללשון פסוק זה.

ויתן לו מעשר מכל (י״ד כ׳)

פירש״י, ויתן לו אברם מעשר מכל אשר לו, עכ״ל. ולא נתבאר מה כיון לומר בתוספת מלים „מכל אשר לו״. שאינם מוכרחים, אחרי דבפסוק עצמו כתיב „מכל״, ועיקר חידושו כאן לפרש דהלשון ויתן לו מוסב על אברם ולא על מלכי צדק, כדעת איזה מפרשים (ראה מזה להלן).

ויתכן, דכונת רש״י בתוספת דברים אלה „מכל אשר לו״ לומר, שנתן לו מעשר מכל אשר לו, מרכוש שלו, ולא משלל מלחמה. יען כי אין לפרש משלל מלחמה, משום דזה הי׳ מורה שלקח לעצמו השלל וממנו נתן מעשר, ובאמת הלא מפורש בפסוק בסמוך שנשבע שלא ליקח מאתו (משלל מלחמה) מחוט ועד שרוך נעל.

ומה שכתב רש״י ויתן לו אברם — קרוב לודאי, שבא בזה להוציא מפירוש איזה מפרשים, דמוסב על מלכי צדק, שהוא נתן מעשר לאברהם, ולא ניחא לרש״י לפרש כן, יען כי עיקר טעמם של מפרשים אלה משום דמתבאר בגמרא נדרים (ל״ב ב׳) שמתחילה הי׳ מלכי צדק כהן, ורק באיזה עונש ניטלה כהונה ממנו וניתנה לאברהם, ועל כן מפרשים, דהוא נתן מעשר לאברהם, בתור כהן, אבל רש״י לשיטתו שם בנדרים, (כלומר, לשיטת מסקנת הגמרא שם) דרק מזרעו ניטלה ולא ממנו, וכפשטות הכתוב כאן והוא (אז) כהן לאל עליון, אם כי יותר נוח לפרש שהלשון ויתן לו מעשר, מוסב מאברהם למלכי צדק, וזה כונת רש״י בתוספת לשון ויתן לו — אברם.

אם מחוט ועד שרוך נעל (י״ד כ״ג)

בגמרא סוטה (י״ז א׳) אמרו, בזכות שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לשתי מצות, לחוט של תכלת (ציצית) ולרצועה של תפילין (שניהם מתייחסים להשמות חוט ושרוך נעל), ופירש״י, שהזכות הוא שלא

רצה ליהנות מן הגזל, עכ"ל. אבל זה קשה, כי למנוע ליהנות מן הגזל אין לחשוב זכות ומעלה גם לכל אדם, ומכש"כ לאברהם.

ואולי ענין הזכות בזה, כי אעפ"י שדברים אלה, חוט ושרוך נעל, הם דבר מועט דלא קפדי בי' אינשי, אעפ"י כן לא רצה ליהנות מהם. והראה לו הקב"ה, שכיון לדבר שאעפ"י כי כשהם לעצמם קלים ומצערים הם, אבל יש להם זכות בעתיד, שיביאו לשתי מצות גדולות, ציצית ותפילין, כדמפרש. וזכות מצות תעשה להם ערך גדול ומכובד.

אם מחוט ועד שרוך נעל (י"ד כ"ג)

ראה מה שנכתוב אי"ה בנוגע ללשון זה להלן בפרשה נצבים (בתחלת הפרשה, כ"ט י') בפסוק מחוטב עציך עד שואב מימך.

אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך (י"ד כ"ג)

לכאורה הלשון ואם אקח מכל אשר לך מיותר, אחרי שאמר אם מחוט ועד שרוך נעל, הרי זה כמו שאמר לא אקח כלום, ועיין ברש"י. וכפי הנראה עמד על דיוק זה.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במס' סנהדרין (ע"ד ב'), דאפילו ערקתא דמסאני אסור לשנות, ופירש רשב"ם, שאם דרך הכותים לקשור (לציון לאומי) שרוך נעל אסור לקשור כן. וזהו שאמר אברהם, אם מחוט ועד שרוך נעל אקח ממך, ולא תחשב, כי לא אקח רק את אלה מפני שמתיחסים לענין דתי, אבל דבר זולת זה אקח — אני אומר לך, שלא אקח גם מכל אשר לך. וערקתא דמסאני הוא שרוך נעל, כמבואר בתרגום אונקלוס כאן.

ויוצא אותו החוצה (ט"ו ה')

על זה מביא רש"י אגדת חז"ל (והיא בסוף מס' שבת, קנ"ו א') שאמר אברהם לפני ה', ראיתי באצטגנינות שלי (במערכת הכוכבים הקובעים מזל כל איש, ובלשון ארמית נקרא מזל אסטגן) שאיני מוליד, ואמר לו הקב"ה, צא מאצטגנינות שלך, אברם אינו מוליד, אברהם מוליד, ואחרי שישתנה שמו לאברהם יבטל מראה האצטגנינות, ויוליד.

ולכאורה יפלא, כי הלא יד ה' לא תקצר לבטל המראה גם בלא שינוי השם, ולמה הי' דרוש לזה.

אך כבר כתבנו בתחלת פרשת בראשית, דבכלל כל מה שברא הקב"ה בעולם, אין ברצונו לשנות דרכי הבריאה שהטביע בעולם בשעת הבריאה, ואפילו בדברים ובזמן שהם נגד רצונו כביכול, וכמו שאמרו במס' ע"ז (נ"ד ב') הרי שגזל סאה חטים וזרעה בקרקע, דין הי' שלא תצמיח ולא תגדל, מפני שבאה בעבירה, בגזל, אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים

שקלקלו עתידים ליתן את הדין. או הרי שבא אחד אל אשת חבירו, דין הי' שלא תתעבר ולא תוליד. אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין.

והנה גם מערכת הכוכבים ומזליהם (אצטגנינות) גם הם מברואי הבריאה ומחקותיה הנצחיים, ואחרי שנבראו דרושים לשמור תפקידם, ולכן לא הי' ברצון ה' לשנות ענינם, ורק מצא עצה לזה כאן בשינוי השם מאברם לאברהם, אשר לזה לא כיוונו האצטגנינות ואין ביטול בענינם. וזו היא כונת מאמרו „אברם אינו מוליד, אברהם מוליד".

ועי' בתוס' נדה ט"ז ב' סוף ד"ה הכל שכתבו ממש כדברינו „שאין הקב"ה רוצה לשנות הילוך המזלות". עכ"ל.

במה אדע כי אירשנה (ט"ו ח')

יש להעיר, למה ביקש הוכחה על הבטחת ירושת הארץ ולא האמין בה לתומו כמו שהאמין על הבטחת זרע, כמבואר למעלה בהבטחה זו, והאמין בה' (פסוק ו').

ואפשר לומר, משום דעם ברכת ההולדה לא יגרע דבר מאיש זולתו, ואין לאנשים בעולם להתענין בזה, ולכן אין כל סבה צדדית שתבטל ההבטחה.

ולא כן בהנחלת ארץ, שדרוש מקודם להוציא ממנה את אלה המחזיקים בה היום ויושבים בה, ואפשר שתכאנה כמה מניעות לקיום הבטחה זו, כי אפשר, שהאומה המחזקת בה היום ונדונה לעזבה להארץ, אפשר שתטיב דרכה וישארו במקומם, וכמו שקרה בעיר נינוה בימי הנביא יונה ששבו מדרכם הרעה והונח להם. וגם אפשר עוד, כי הדורות הבאים לזכות בירושת הארץ יקלקלו דרכיהם ויאבדו זכותם לזה, כאשר קרה בגלות ישראל מארצם, ועוד איזו סיבות. ומפני זה דרוש לקיום הבטחתה זכות יתירה, ולכן ביקש הוכחה עלי' שלא תשתנה.

ותרדמה נפלה על אברם... והנה אימה... נופלת עליו (ט"ו י"ב)

רש"י מפרש בטעם האימה החשכה, כי הראה לו ה' רמז לחשכת הגלות, אבל אין זה מבואר, שהרי עדיין לא הציע לו מכל ענין הגלות בכלל, ומה שייך להראות פרט אחד מענין כללי אשר כולו זר לו.

אבל אפשר לפרש הכוונה, כי ראה ה' שתרדמה נפלה עליו, ורצה שישמע אברהם את אשר יגיד לו בשום לב ברעיון נעור וזך, ולא במצב תרדמה, או נים ולא נים, (פסחים ק"כ ב'), ומבואר בגמרא, כי אימה ופחד

מפיגים את השינה (ב״ב י׳ א׳), לכן הפיל עליו אימה כדי שיפוג משנתו, ויכוין לבו למה שישמע.

כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה (ט״ו י״ג)

דבר ידוע הוא כי ההודעה הזאת מוסבת על העבודה בשעבוד לפרעה במצרים, ואף כי לא נאמר כאן מפורש דמוסב על פרעה ועל מצרים, אך במקום אחר בתורה נרמז זה, והוא עפ״י מה שאמרו במס׳ סוטה (מ״ו ב׳) על הפסוק דריש פרשה זו (י״ב כ׳) ויצו עליו פרעה אנשים לשלחו (כלומר, ללוות אותו) ומוסב על אברהם, ואמרו, בשביל ארבע פסיעות שלוה פרעה את אברהם זכה להשתעבד בבניו ארבע מאות שנה, והנה בא המאמר ההוא וגילה על כונת פסוק זה שלפנינו, דהשעבוד מוסב על השעבוד לפרעה במצרים. וזה כמו שאמרו בירושלמי רה״ש פ״ג ה״ה על הפסוק במשלי (ל״א י״ד) היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה, דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחד, כלומר, ענין אחד בבואו במקומו לא נתבאר כולו, ובא באורו השלם ממקום אחר. וכן כאן במקום עיקר ההודעה לא נתבאר איפה ולמי ישתעבדו, ועפ״י האגדה דסוטה נתגלה זה.

ומה שתפסה האגדה בהלוית פרעה השיעור ארבע פסיעות, הוא משום דשיעור לויה, מבואר בגמרא שם הוא ארבע אמות, ושיעור פסיעה (בינונית) הוא בשיעור אמה (שבת קי״ג ב׳, ברש״י).

ואחרי כן יצאו ברכוש גדול (ט״ו י״ג)

יש מפרשים שהעירו למה מנע ה׳ מהם את העשירות עודם במצרים, ואז לא הוכבד עליהם השעבוד, לפי מה דאיתא באגדות דהעשירים היחידים היו פודים עצמם משעבוד.

אך באמת היא הנותנת, כי יען שע״י כסף היו יכולים לפדות עצמן לא היו מרגישים בשעבוד והיו נשקעים בטומאת מצרים, ולא היו תאבים כלל לצאת משם, וכמו שאמר משה בהגינו על ישראל ממעשה העגל, אמר לזכותם, כסף וזהב שהרבתה להם בצאתם ממצרים גרם להם לעשות העגל (על דרך וישמן ישרון ויבעט אלוה עשהו, פ׳ האזינו, ל״ב ט״ו, ועיין ברכות ל״ב א׳). ואילו היו עמוסים בעשירות במצרים היו משתחוים לעגל הזהב שם.

ושרי אשת אברם לא ילדה לו ולה שפחה מצרית (ט״ז א׳)

במדרש רבה אמרו על זה, רבי יהודה ורבי נחמיה (מפרשים פסוק זה), רבי יהודה אומר, מאי לא ילדה לו — לו (לאברהם) לא ילדה, הא אם נשאת לאחר ילדה. ודבי נחמיה אומר. לא לו ולא לאחר לא ילדה, ומה תלמוד לומר לו — לו ולה. ושוב אמרו, ולה שפחה מצרית, שפחת מלוג היתה,

והי׳ חייב במזונותיה ולא הי׳ יכול למוכרה. עכ״ל המדרש. ותמה יותר מכל הדבריב לא נתבארו דברי דבי נחמיה שאמר, ומה תלמוד לומד לו לו ולה, והם מחוסרים כל באור. וגם מה שייך לכאן ענין נכסי מלוג.

ונראה לפרש בפשיטות, כי כפי שידוע, ענין נכסי מלוג הוא, כי למשל באופן כזה שהכניסה לו שפחה מבית אביה, שייך מעשה ידיה להבעל והקרן לעולם שלה (ועל כן נקראים נכסים כאלה בשם „מלוג", מלשון מליגת הראש של בהמה, שתולשין השער ומניחין הראש שלמה. וכן בזה, הבעל אוכל לעולם פירות מנכסים אלה, והקרן לעולם שלה ואינו יכול למוכרם).

ודעת רבי נחמיה, דהלשון „לו" (לא ילדה לו) באמת מיותר, יען כי גם לאחר לא היתה יולדת, אך המלה „לו" מתחברת עם המלה „ולה" שאחריה (ולה שפחה מצרית), ובא לרמז, כי „לו ולה שפחה מצרית", כלומר, קנין משותף להם בשפחה מצרית, ומוסיף לפרש, איך יצויר בחיי איש ואשה קנין משותף, אחרי דקיי״ל „מה שקנתה אשה קנה בעלה" (גיטין ע״ז ב׳), ואמר, כי יצויר זה בשפחה של נכסי מלוג שהכניסה לו מאביה, ודינם שמעשה ידיה שלו והקרן שלה, ומדויק בדברי רבי נחמיה ומה תלמוד לומד לו — לו ולה שפחה מצרית, כלומר, סמיכות הלשונות לו ולה מורים על קנין משותף שלהם, שפחת נכסי מלוג, כמבואר.

ויבא אל הגר ותהר (ט״ז ד׳)

עיין רש״י. וראה לפנינו בסוף פרשה קרח בפסוק ולא תחללו ולא תמותו, מה ששייך ללשון זה עפ״י פירש״י.

עשי לה הטוב בעיניך (ט״ז ו׳)

מצינו בלשונות הפסוקים פעם בלשון „הטוב בעיניך", כמו כאן, ובשמואל ב׳ (י׳ י״ב) וה׳ הטוב בעיניו יעשה, ופעם בלשון „כטוב", כמו באסתר (ג׳ י״א) במאמר אחשורש להמן „והעם לעשות בו כטוב בעיניך", ושם (ח׳ ח׳) בדבריו למרדכי ואסתר, כתבו על היהודים כטוב בעיניכם.

ונראה להגביל ההבדל בין „הטוב" ובין „כטוב", כי אם המעשה שרוצים לעשות סובב אל נקודת פעולה אחת ידועה ומוחלטת, אומרים „הטוב בעיניך". כלומר, הטוב המוחלט לעשות, אבל אם אפשר להוציא הפעולת באופנים שונים, אומרים „כטוב", כפי שתמצא לטוב, לברור הטוב בעיניך.

ולכן כאן ידע אברהם מגמת שרה ומשאת נפשה אך לאחת, לגרש את הגר, ואחרת לא חשבה, לכן אמר לה עשי הטוב הידוע לך בהחלטתך.

כלומר, גרשה. וכן בפעולת ה׳, אצלו בודאי פעולתו מוחלטת באין נדנוד מחשבת ספק לעשות כה או כה, כתיב גם כן ה׳ הטוב — המחולט בעיניו יעשה.

ולא כן באסתר שם, מקודם בעת שנתן המלך את הברירה להמן ואח״כ למרדכי ואסתר, שיעשו כפי שיחקרו וימצאו לטוב לפניהם לעשות כה או כה, כתיב „כטוב״ כפי שתמצאו לטוב לפניכם באופנים שונים.

ויאמר הגר שפחת שרי (ט״ז ח׳)

לא מצינו, אשר בעת שקוראים לאיש יקראו אותו לבד בשמו העצמי עוד ביחס עבודתו ושירותו (לבד באנשי מעלה שרים ורוזני ארץ שמתארים אותם בתוארי כבוד נמוסיים שרכשו להם), ולמה קראה אותה כאן בתוספת שם „שפחת שרי״, ולא הסתפק בקריאת עצם שמה לבד.

ויתכן לומר, כי יען דכתיב למעלה ותרא כי הרתה ותקל גבירתה בעיניה — הזכיר לה מצבה ושירותה, כי עליה לדעת כי שפחה היא, ולא תזוח דעתה עליה. והיא הבינה לרמיזתו, ובתשובתה אליו כי בורחת היא מפני שרה, קראה אותה „גבירתי״, מפני שרי גבירתי אנכי בורחת.

מפני שרי גברתי אנכי בורחת (ט״ז ח׳)

הוא, המלאך, שאל אותה שתי שאלות, אי מזה באת ואנה תלכי והיא השיבה רק על אחת, על הראשונה, אי מזה באת, ולא גם על השניה ואנה תלכי.

והטעם בזה אפשר לומר בפשיטות משום דכשאדם בורח מן איזה מקום, אז כל מחשבתו אך לברוח מן המקום ההוא, אבל לא יחשוב לאן הוא הולך, כי גם הוא לא ידע להגביל מקום, כי אין דעתו לזה עתה בשעת הבריחה. ולכן בהשיבה מפני שרי גבירתי אנכי בורחת, שוב לא הי׳ לה מה לענות על השאלה השניה — לאן את הולכת, כי להיותה טרודה עם הבריחה לא תדע בעצמה לאן תלך.

והוא יהיה פרא אדם (ט״ז י״ב)

אם הכונה שיהי׳ פרוע ושובב, הי׳ צריך לומר שיהי׳ אדם פרא, כמו הלשונות אדם בליעל (משלי, ו׳ י״ב) אדם ערום (שם, י״ב כ״ג), אדם רשע (איוב כ׳ כ״ט), אדם חנף (שם, ל״ד ל׳), איש בער, איש חכם, ובתלמוד — אדם חשוב. אך הכונה כאן, כי נמצאה חיה הנקראת פרא, מן חמור, כמו בירמיה (ב׳ כ״ד) פרא למוד מדבר, ובאיוב (ל״ט ח׳) מי שלח פרא חפשי, וכאן רצה לומר שיהי׳ פרא בדמות אדם, והוא קצור לשון.

ותקרא שם ה׳ הדובר אליה אתה אל ראי (ט״ז י״ג)

כפי המתבאר בפרשה כאן נקראה בזה הענין שלש פעמים. ורש״י מביא מדרש, אשר על כל קריאה הי׳ מלאך מיוחד. ולפי זה צריך להבין למה נתפעלה רק מדברי המלאך השלישי עד שקראה אותו אתה אל ראי, ולא הגידה מעין זה לדברי שני המלאכים הקודמים. וכן צריך באור הלשון ותקרא שם ה׳ הדובר אליה.

ובארנו בתו״ת עפ״י מה שאמרו במס׳ מגילה (ג׳ א׳) על הפסוק ביהושע ה׳ י״ג וישא יהושע עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וישתחו לאפיו, כי חשב אותו למלאך ה׳.

ועל זה פריך בגמרא, והיכי עביד הכי (שנשתחוה לו) ודילמא שד הוא, שמתראים בדמות מלאכים, ומשני, דכיון שאמר מלאך ה׳ אני, וגמירי (מקובל אצלנו) דלא מפקי (השדים) שם שמים (יראים הם להזכיר שם ה׳), ולכן הי׳ יהושע בטוח שהוא מלאך.

ולפי זה ניחא כאן, דשני המלאכים הקודמים לא הזכירו בכל דבריהם אליה את שם ה׳, ואם כן לא היתה בטוחה כאמתת מראיהם אם אמנם מלאכי ה׳ הם. אבל השלישי, מכיון שזכר את שם ה׳, שאמר, כי שמע ה׳ אל עניך, היתה בטוחה שמלאך הוא, ולכן קראה בהתפעלות נפשה, אתה — רק אתה אל ראי. ומדויק גם הלשון ותקרא שם ה׳ הדובר אליה, כלומר, שעפ״י הזכרתו שם ה׳ קראתו אתה אל ראי.

ודע דעפ״י כל המבואר בזה יתבאר במס׳ ברכות (ג׳ א׳), תניא, אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליהו זכור לטוב ושמר (והמתין) לי על הפתח עד שסיימתי, אמר לי, שלום עליך רבי ואמרתי לו, שלום עליך רבי ומורי, ע״כ. ויש לדון למה לא קדמו רבי יוסי בשלום תחלה, אחרי שחשב שהוא אליהו.

אך מתחלה הי׳ ירא דילמא שד הוא בתמונת אליהו, כמו שחשש יהושע והגר, אך לאחר שהקדים לו הוא, אליהו, שלום, שאמר לו שלום עליך רבי, ומבואר בחז״ל (שבת י׳ ב׳) דשלום שמו של הקב״ה וכמש״כ בשופטים (ו׳ כ״ד) ויקרא לו ה׳ שלום, וגמירי דלא מפקי שם שמים לבטלה, והי׳ בטוח כי איננו שד, והוא אמנם אליהו, כי הי׳ מכיר אותו, כמבואר בסוף מס׳ סנהדרין קי״ג ב׳, ואז החזיר לו שלום.

ויפל אברהם על פניו (י״ז ג׳)

פירש״י, שנפל ממורא השכינה. וצריך באור, שהרי גם עד כה דבר עמו ה׳

כמה פעמים ולא מצינו שנפל על פניו, ועיין בשפתי חכמים שכתב בזה דברים דחוקים מאד.

אבל אפשר לפרש עפ״י המבואר ביבמות (ע״א א׳) דאעפ״י דערל אסור בתרומה, אבל קטן בתוך שמונה ימים ללידתו טרם שנמול מותר לסוכו בשמן של תרומה. וטעם הדבר, דכיון שעדיין לא הגיעה זמן מילה אין ערלתו מעכבת.

ולפי זה כאן, עד כה, עד דבור זה לא חלה עליו מצות מילה ולא עכבתו מצוה זו, לכן לא חש עצמו חוטא ולא נפל, אבל כאן, כיון שנצטוה על המילה, (דזוהי הכונה בלשון ואתנה בריתי) חש עצמו חוטא שעדיין לא קיים המצוה, ולכן מיראה נפל על פניו.

ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם (י״ז ה׳)

ובשנוי השם של יעקב כתיב (פ׳ וישלח, ל״ה י׳) לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך, ולא כתיב לא יקרא עוד את שמך יעקב, כמו כאן ולא יקרא עוד את שמך אברם.

וקרוב לומר בטעם הדבר עפ״י הידוע בתלמוד. דהלשון „את״ מורה על הטפל להעיקר, כמו בברכות (ל״ו ב׳) על הפסוק דפרשה קדושים וערלתם ערלתו את פריו, אמרו, את — לרבות הטפל לפריו, ומאי ניהו, שומר לפרי (העלים והפרחים והקליפות). ובעירובין (ד׳ ב׳) על הפסוק ורחץ במים את בשרו את הטפל לבשרו, ומאי ניהו — שערו, ובב״ק (מ״א ב׳) על הפסוק דפרשה משפטים סקל יסקל השור ולא יאכל את בשרו, אמרו, את בשרו, לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו עורו (שאסורה בהנאה), ועוד בהרבה מקומות יובן „את״ לטפל.

והנה כאן באברהם, שהשם „אברם״ נעקר כולו, אפילו רק כטפל לעת מצוא, כתיב ולא יקרא עוד את שמך אברם, אפילו לא כטפל, אבל ביעקב שלא נעקר שם יעקב כולו, אך שם ישראל עיקר ושם יעקב טפל לו, לא כתיב לא יקרא את שמך עוד יעקב, יען כי כטפל נשאר עוד.

וטעם הדבר שבאברהם נעקר השם אברם גם כטפל, ולא כן ביעקב, אפשר לומר, משום דבשם אברהם נשאר רישומו גם של השם אברם, דקיים זכרונו, ולא כן ביעקב, כי בשנוי השם לישראל אין כל רישום וזכר לשם יעקב, ואם לא יזכרוהו לפעמים, ישכח כולו ויאבד זכרו, ואין זה לרצון שישתקע כולו שם הלידה, לכן נשאר כטפל, כדי שעכ״פ ישאר לזכרון.

ועפ״י מה שכתבנו בתוספת הלשון „את״ דכתיב באברהם, משום דמורה על עקירת השם אברם אפילו כטפל, עפ״י זה יתבאר מה שבשנוי השם של שרה כתיב גם כן (פסוק ט״ו) לא תקרא את שמה שרי, יען כי שם זה נעקר אפילו בטפל.

וכן יתבאר עפ״י מש״כ דעל כן אין קפידא בעקירת שם אברם כולו אפילו כטפל, מפני שבשם אברהם נשאר רישומו גם של השם אברם — ומטעם זה אין חשש שנעקר שם שרי כולו אפילו כטפל, יען כי בשם שרה נשאר רישומו וזכרו של השם הקודם „שרי״, ולא נשתקע.

לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה (י״ז ט״ו)

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם לענין שנוי שם זה, וכאן נעיר על כלל שנוי הלשון אשר בשנוי השמות של אברהם ויעקב דכתיב בהם מפורש בסגנון צוי שיקראו כך וכך, באברהם כתיב והיה שמך אברהם (פסוק ה׳) וביעקב כתיב כי אם ישראל יהיה שמך (פ׳ וישלח, ל״ה י׳), וכאן בשרה כתיב הלשון כמו „ממילא״ — כי שרה שמה, ולא מפורש בלשון צוי — תקרא את שמה שרה, או והיה שמה שרה.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דבנוהג שבעולם, תואר שם האשה מתיחסת אחר שם בעלה, בסימן נקבה, כמו מלך — מלכה, שר — שררה, גביר — גבירה וכדומה. וכאן מכיון שנתעלה אברהם בשררות, בתואר „אב המון גוים״ (פסוק ד׳), שענינו „שר״ ממילא נקראת היא „שררה״. ורש״י סוף פרשה נח (י״א כ״ט) כותב, כי השם שרה בעיקרו הוא „שררה״, אך מפני תכיפת שני רישי״ן נפל אחד, וזהו באור הלשון „כי שרה שמה״, כי אמנם תואר שמה זה בא לה ממילא, עפ״י יחוסה לתואר שלך.

ועפ״י באור זה אפשר להבין מה שיש להעיר בענין זה, מניין לנו בכלל צוי לכל העולם לקרוא לה שרה ולא שרי, כי הן צוי זה, כפי שטחות לשונו, בא רק לאברהם לבדו, כמו שאמר, לא תקרא את שמה שרי, והמובן הוא רק שאתה לא תקרא, ולא בא הלשון בצוי כללי, כמו באברהם וביעקב, ולא יקרא עוד את שמך אברם, לא יקרא שמך עוד יעקב, וזהו צוי לכל העולם.

אך לפי שבארנו דאחרי שנוי השם של אברהם נעשה שמה ממילא שרה (שררה), ואנן קיי״ל בענין כבוד הנשים „עולה עמו ואינה יורדת עמו״, „ואפילו לאחר מיתה״ (כתובות מ״ח א׳), כלומר, שהיא מצטרפת לגדולתו ולא לירידתו, ואם כן אם נקראת „שרי״ הרי אנו פוגעים בכבוד עליתה, וממילא מבואר, דזה צוי כללי ולדורות.

המל ימול (י״ז י״ג)

בשבת (קל״ה א׳) וביבמות (ע״א א׳) מחלוקת חכמים בנולד מהול אם צריך להטיף ממנו דם ברית או לא. ובירושלמי שבת פרק י״ט הלכה ב׳ מסמיך זה דסבירא לי׳ צריך להטיף על לשון פסוק זה, המל ימול, כלומר, אעפ״י

שהוא מהול, בכל זאת ימול גם כן, ואחרי שאי אפשר עוד למול לכן אך יטיף ממנו דם ברית, וזה דסבירא לי׳ דאין צריך להטיף דם ברית, דעתו דכפילת הלשון המל ימל בא לרבות ענין אחר, שתי מילות, מילה ופריעה. ובתוס׳ שבת פלפלו הרבה בענין זה להלכה.

ואפשר להביא סמך ראי׳ לחיוב הטפת דם ברית ממה שאמרו בגמרא מנחות (מ״ג ב׳), דבעת שהי׳ דוד המלך בבית המרחץ וראה עצמו ערום דאג על שהוא ערום מן המצות, וכיון שנזכר במילה שמח על קיומו מצוה זו. והנה בסוטה (י׳ ב׳) מבואר, שדוד המלך נולד מהול, וסמכו על זה על פסוק בתהלים, ואם כן, אם נאמר, דנולד מהול אין צריך להטיף דם ברית, על מה זה שמח, והלא לא קיים כלל מצוה זו, כי גם הרבה אנשים מאומות העולם נולדים מהולים, ובכל זאת נקראו ערלים, וכמו שאמרו ביבמות שם, ערבי מהול, גבעוני מהול. ויותר מזה כתב הר״ן במשנה נדרים (ל״א ב׳) שדוד עצמו קרא לערלים הנולדים מהולים בשם „ערלים״, עיי״ש, אלא ודאי דנולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית, ובזה נתקיימה אצלו מצות מילה.

ויפל אברהם על פניו ויצחק (י״ז י״ז)

ולהלן בפרשת וירא (י״ח י״ב) כתיב ותצחק שרה, ושם הקפיד הקב״ה על אשר צחקה, כמו שאמר שם, למה זה צחקה שרה (פסוק י״ג), וצריך באור, למה הקפיד שם על שרה ולא כאן על אברהם שצחק.

ואפשר לומר עפ״י מה שאמרו בב״ק (ע״ט ב׳) מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן, שהגנב משלם כפל ולא הגזלן, משום שהגנב השוה כבוד עבד לכבוד קונו, והגזלן לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה (לשון נקיה נקט, תחת עין של מעלה) כאלו אינה רואה, ואוזן של מטה (כנ״ל) כאלו אינה שומעת, כלומר, שהגנב מסתתר עצמו רק מאנשים וזה נראה כמו שחושב, כי מן ה׳ אין צריך להסתתר, מפני שאינו רואה, והגזלן אינו מסתתר גם מאנשים, שעושה מעשיו בפרהסיא, ולכן עונשו של גנב חמור מעונשו של גזלן, שמשלם כפל.

והנה כאן צחק אברהם בפרהסיא ולא הסתתר מה׳, ויכול להיות, כי לא מחסרון אמונה צחק, כי אם מטוב לב וקורת רוח על ההבטחה מלידת בן, אבל שרה צחקה בקרבה, כמו שכתוב שם ותצחק שרה בקרבה, במסתרים, ועשתה כמו שלא יתודע ה׳ מזה. ולכן הקפיד.

ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד (י״ז י״ז)

במ״ר אסתר (פרשה ו׳) אמרו, כי אצל רשעים כתיב ויאמר בלבו, כמו

בעשו, ויאמר עשו בלבו (ס״פ תולדות, כ״ז מ״א), ובאסתר (ו׳ ו׳) ויאמר המן בלבו, ובתהלים (י״ד א׳) אמר נבל בלבו, אבל בצדיקים כתיב אל לבו, והנה היא מדברת על לבה (שמו״א א׳ י״ג), ויאמר דוד אל לבו (שם כ״ז) וההבדל בין אלה הלשונות, כי „בלבו״ מורה, שהלב מושל על האדם, וידוע, כי הלב הוא סרסור לעבירה וכל מה שהלב חושב, מוציאים הידים אל הפועל, אבל „אל״ או „על״ לבו מורה, שהוא מצוה ומפקד על הלב, מפני שהוא אדון עליו ושולט בו, וכמו שהוא מסור בידו להתגבר עליו, והיא מדת צדיקים.

ומאוד מאוד יפלא, שלא העיר המדרש מלשון פסוק זה, ויאמר אברהם בלבו, וזה סותר לכל כלל זה.

ואפשר לומר, דבלשון זה בא כאן הכתוב לרמז, שבפעם הזאת אמנם לא נהג אברהם במדת אמונתו השלמה בהבטחת ה׳, כדרכו תמיד.

ודע, כי עפ״י מה שבארנו בהבדל לשון „בלבו״ ו„אל לבו״ עפ״י זה יתבאר היטב לשון הכתוב באיכה (ג׳ מ״א) נשא לבבנו אל כפים, והכונה, שהלב ישלוט על הידים, ולא להיפך, כמבואר. וקרוב לודאי, כי אל זה כיונו בגמרא תענית (ח׳ א׳), אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם משים נפשו בכפו שנאמר נשא לבבנו אל כפים, כלומר, לשלוט בלב על הידים, כמבואר.

ולישמעאל שמעתיך (י״ז כ׳)

הלשון ולישמעאל יתבאר כמו ועל ישמעאל (ועל אדות, או ועל דבר ישמעאל), וזה הוא, מפני כי מדרך העי״ן להשמט לפעמים מפני קלות הברתו. (ראה לפנינו בפרשה תצא, בפסוק לא יבא ממזר בקהל ה׳, כ״ג ג׳).

וכה מצינו את הלמ״ד היחוסי בא במקום „על״ כמו כאן „ולישמעאל״ תחת ועל ישמעאל, כמבואר, וכן להלן בפרשה וירא (כ׳ י״ג) אמרי לי אחי הוא, שהכונה אמרי עלי, ובריש פרשה בשלח (י״ד ג׳) ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם — תחת ואמר על בני ישראל על אדות ישראל, ובפרשה פנחס (כ״ו ס״ה) כי אמר ה׳ להם מות ימותו במדבר — תחת כי אמר ה׳ עליהם, כלומר, שגזר עליהם, ובספר שופטים (ט׳ נ״ד) פן יאמרו לי אשה הרגתהו — תחת פן יאמרו עלי.

ואת בריתי אקים את יצחק (י״ז כ״א)

בנוסח ברכת המילה אומרים אשר קידש ידיד מבטן, ורש״י ותוס׳ בשבת (קל״ז ב׳) חקרו, על מי מוסב זה הלשון, על אברהם או על יצחק, ולאשר כי אין הכרעה מכרחת לפתרון חקירה זו אפשר לתת סימן להדעה דמוסב

על יצחק, כי מראשי אותיות של המלה אקים (ואת בריתי אקים את יצחק) יוצאים ישר המלים ׳אשר ׳קידש ׳ידיד ׳מבטן. וענין נוטריקון בתמונה כזו הובא בתלמוד שבת (ק״ה א׳) בסמיכות לכמה מלים, ואמרו בהקדם דבר זה, מניין לנוטריקון מן התורה, והביאו כמה משלים.

ואמנם עפ״י הלשון שבנוסח הברכה „וחק בשארו שם״ יש פנים לומר דהלשון הקודם למאמר זה ונסמך אליו „אשר קידש ידיד מבטן״ מוסב על אברהם, והוא עפ״י מה שראיתי מובא בשם הראב״ע (ואנכי לא מצאתי זה כעת) שעפ״י השכל אין ענין מילה מסכים לחבל את הגוף, אך על זה נאמר, התהלך לפני והיה תמים, שתאמין בתמימות לקדש שמו מבלי חקור דבר. ועפ״י זה אפשר לכוין הלשון וחק בשארו (בבשרו) שם, עפ״י מה שכתב רש״י ביומא (ס״ז ב׳) דהלשון „חק״ משמע שאינה אלא גזירת מלך ואין להרהר אחריה.

ומכיון דהלשון וחק בשארו שם מוסב על אברהם שצוהו לשים מצוה חקית בבשרו, אם כן גם הלשון הקודם הנמשך ללשון זה, אשר קידש ידיד מבטן, מוסב ג״כ על אברהם. וצ״ע.

בעצם היום הזה נמול אברהם (י״ז כ״ו)

במדרש פירשו הלשון בעצם היום כמו בעצומו של יום, בעת שהחמה זורחת בכל תקפה, והוא בחצות יום, ואז זמן פירסום ביותר, מפני שכל האנשים נעורים אז, ורצה אברהם למול עצמו בפרסום, לקדש ה׳.

והנה אעפ״י שמאברהם אנו למדין שזריזין מקדימין למצות, דכתיב גבי׳ בענין העקדה וישכם אברהם בבקר (פ׳ וירא, כ״ב ג׳ וע׳ מס׳ פסחים ד׳ א׳), ואם כן הי׳ הראוי שאף האיר יום השמיני ימלא מצותו, אך צ״ל דפרסומא מילתא גדולה ממעלת הזריזות, וזה מעין הידור מצוה, ולכן חכה אברהם על עצם היום, שאז זמן היותר מוכשר לפרסם דבר, כפי שנתבאר.

והנה לכאורה אנו יכולין ללמוד מזה, דהיכי דאפשר לעשות המצוה בזריזות בלי הידור, ובאיחור — בהידור, דוחה ההידור את מדת הזריזות. אך זה קשה, כי ענין הזריזות אפשר לקרוא לא רק בשם „מדה״ כי אם גם מצוה, כמבואר במכילתא פ׳ בא על הפסוק ושמרתם את המצות, קרי המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה אלא עשה אותה מיד כשבאה לידך. ואחר כל אלה, נראה מאברהם שביכר ענין חידור על ענין זריזות, שהרי המתין במצות מילה עד חצות היום, זמן פרסום, שהוא הידור מצוה.

וכן מצינו מפורש בחז״ל שהחליטו לדינא, כי זריזות דוחה הידור, והוא במס׳ רה״ש (ל״ב ב׳), מאי שנא בתקיעות משום דברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי (מוסב על איזה ענין שם שאינו שייך לכאן, ולכן

קצרתי), ומשני, שאני חלל משום דזריזין מקדימין, הרי מפורש דהידור (דברוב עם) נדחה מפני זריזות.

וצריך לומר, דבאמת זריזות קודמת, וגם הסברא נותנת כך, כי מי יודע מה שאפשר לבא בעתיד, אולי יטרד מלעשות המצוה כולה, אך מאברהם שהמתין עד חצות היום אין ראי׳ לדעלמא, דאצלו נחשבת מצוה זו מעין קדוש השם נגד כל באי עולם, וכמבואר במדרש שהיו בני דורו אומרים שלא יניחו אותו למול, ואם הי׳ מל עצמו בהשכמת הבקר היו אומרים, כי אמנם הי׳ ירא מהם ועל כן מל בשעה שהכל ישנים, ולכן מל בעצם היום בעת שכל האנשים נעורים, להראות כי הוא בוטח בה׳ ואינו ירא מהם, וכמבואר במס׳ סוטה (י׳ ב׳) מדרכו ומנהגו לפרסם שם ה׳ ויחודו בעולם, וכמבואר בפסוק (פרשה וירא כ״א ל״ג) ויקרא שם בשם ה׳ אל עולם.

ומדי נגענו בענין מדה יפה לתוצאת מצות מילה בפרסום, נעיר על מה שכתב ביו״ד הלכות מילה סימן רס״ה סעיף ו׳ „דהיכי דאפשר עבדינן למילה בעשרה״, ולא .נתבאר המקור, וקרוב לומר, דזה נסמך על הלשון בפסוק זה בעצם היום הזה נמול אברהם, ובארנו דזה הוא, משום דעצם היום הוא זמן פרסום, כמש״כ, וכן בקיבוץ עשרה יחשב פרסום, כמבואר בסנהדרין (ע״ד ב׳), וכמה פרהסיא — עשרה, וכן בכתובות (ז׳ ב׳) שאמר שמואל לאחד החכמים שיכניס אליו עשרה אנשים ויפרסם לפניהם הלכה אחת, וכן במנחות מ׳ ב׳, בלשון הגמרא, ולירמו בי עשרה ולפרסמי למילתא.

ואמנם מצינו, דגם בשלשה הוי פרסום, כמו בגיטין (מ״ה ב׳) כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר, ופרשו בגמרא שם וכמה רבים שלשה. וכתב הרמב״ם בפיה״מ דהטעם הוא משום פרסום (ואמנם מש״כ שם, דכיון שנתפרסם בפני עשרה זה צ״ע, דהא קיי״ל שם כרב נחמן דאמר, וכמה רבים שלשה). וכן בב״ב (ל״ט ב׳) לענין מחאה (על אחד שהחזיק בנכסי חבירו שלא כדין) אמרו דדי שימחה בפני שלשה, ועל ידיהם יתפרסם הדבר, וכן בשבועות (כ״ה ב׳) והוא דידעו בו שלשה אנשים, ופירש״י, דע״י שלשה אנשים נעשה הדבר מפורסם, וכן בערכין (ט״ז א׳) כל מילתא דמתאמרי באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, משום דעבידי לגלויי.

ומכל זה צריך להגביל, מתי צריך לתכלית פרסום דוקא עשרה ומתי סגי בשלשה.

ונראה לחלק, דהיכי דהפרסום נוגע לענין כללי ולאומי, הנוגע לכל ישראל לדעת, כמו בכתובות ובמנחות שם, שהי׳ דרוש לפרסם הלכה אחת, אז צריך להיות הפרסום בעשרה דוקא, והסברה בזה, כי אף אם כי גם בשלשה אפשר שיתפרסם, אך רק אפשר, אבל לא בהכרח שבודאי יתפרסם,

ולכן צריך עשרה, שעל פיהם בודאי יתפרסם, אבל בדבר הנוגע ליחיד, כמו הענינים בגיטין ובב״ב ובשבועות שהבאנו, די בפרסום ע״י שלשה, ואין אנו אחראין לפרסום החלטי וכללי.

וראי׳ לזה שיש הבדל בין תכונת הפרסום מדבר כללי לדבר פרטי, שכן בדבר כללי תפסו חז״ל כל האמצעים המועילים לפרסום, שכן אמרו במנחות שם, שאלה העשרה המפרסמים יצאו לשוק לפרסם, מפני שהוא מקום יותר מוכשר לפרסום מפני שרבים מצוים שם.

ומה שאמרו בסנהדרין שם, דלקדוש השם (כלומר, לחילול השם, שלא לחלל השם, ונקט בדרך כבוד, קידוש במקום חילול) צריך דוקא עשרה, אעפ״י דאיירו שם ביחיד, י״ל כי לפי המתבאר בגמרא שם דהוא מטעם גזידת הכתוב, ונקדשתי בתוך בני ישראל וקיבוץ נקרא לא פחות מעשרה.

וגם אפשר לומר על זה טעם בסברה, דכיון דעל חלול השם בפרהסיא מחויב ליהדג ולא לעבור, ולכן לפי חומר העונש דרוש לצמצם התנאי שיהי׳ דוקא בעשרה, כדי להציל נפש מישראל אם זה יקרה בפחות מעשרה, וכמו דקיי״ל בזה תנאי מיוחד שאלה העשרה יהיו דוקא ישראלים.

ותתיישב עפ״י זה קושית תוס׳ בפסחים (נ״ג ב׳), במה שאמרו שם בגמרא, מה דאו חנניה מישאל ועזריה שמסרו נפשם על קידוש השם, ופידש״י, ולמה לא דרשו ושמרתם את חקותי וחי בהם — וחי בהם ולא שימות בהם (כמו ביומא פ״ה ב׳), ועל זה הקשו בתוס׳ דהא התם פרהסיא הואי, וקיי״ל דבפרהסיא יהרג ואל יעבור.

אבל לפי המבואר בסנהדרין שם דבקידוש השם צריך עשרה דוקא, ועוד כולם ישראלים, ניחא קושיתם, יען כי כפי המבואר במדרש שח״ש (ז׳ ח׳) לא היו באותו מעמד של חנניה מישאל ועזריה ישראלים אלא הם, ואם כן מדינא לא היו צדיכים למסור נפשם, ושפיר פריך הגמרא, מה דאו שמסרו נפשם, וכפירש״י.

ומכל זה מבואר, דכיון דבמצות מילה יש קדוש השם, מפני שהיא חקה וגזירה בלא הדהור אחדיה, וכמו שכתבנו למעלה בשם הראב״ע שעפ״י שכל אדם אין מצות מילה מסכים לחבל את הגוף — לכן מהראוי להשתדל להוציא מצוה זו בפדהסיא מעשדה אנשים.

ועוד דבר בענין זה אשר יש לו יחס למה שמדובר בזה בענין מצות מילה, ודאוי לעמוד עליו, מפני שהוא ממצות יום יום.

במס׳ שבת (קל״ז ב׳), ת״ר, המל (המוהל) אומד (מברך) אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, אבי הבן מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו

להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, והעומדים שם אומרים, כשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וכ״ה ברי״ף.

אבל ברמב״ם פרק ג׳ הלכה א׳ מהלכות מילה ובטור ושו״ע יו״ד סימן דס״ה סעיף א׳ העתיקו לשון הגמרא והרי״ף תחת הלשון „והעומדים שם״ העתיקו הם „ואם אחרים עומדים שם״. והנה ההבדל שבין הלשונות נדאה וניכר היטב וברור, כי לפי הגירסא בגמרא ורי״ף, „והעומדים שם״ מתבאר מפורש שצריכים להיות שם אנשים מזומנים, ועליהם מוסב הלשון והעומדים שם, אבל הלשון „אם אחרים עומדים שם״ מורה פשוט, שאין הכרח שיהיו אנשים בשעת המילה, ורק אם יש — יש.

ואני תמה מאוד, מה דחקם לרמב״ם ולטור ושו״ע לשנות נוסח הגמרא והרי״ף ללשון שנשתנה הענין וסדר תוצאת המצוה, וביותר, לפי מה שבארנו למעלה, דדבר הפרסום במילה יש לו מקור נאמן בתורה, ונוסח הגמרא והרי״ף מכוון מאוד לענין, ומסתבר מאוד. ולכן קשה עלי מאוד לכוין דעתם בזה, וביותד על הרמב״ם אשר כידוע נגדר אחר הרי״ף, רבו דרבו, בכל עניניו.

ועוד יותר מזה תמוה, כי בב״י לטור שם העתיק דברי הגמרא והעומדים שם. ובשו״ע קבע הלשון אם יש עומדים שם, והן מחבד הב״י והשו״ע אחד הוא, והשו״ע הוא רק קיצור מב״י, ואיך שינה לשונו מב״י לשו״ע, וצע״ג.

פרשת וירא

כחם היום (י"ח א)

ברש"י בשם חז"ל (והוא בב"מ פ"ו א') הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה כדי שלא יהיו עוברים ושבים הרבה, ולא יטריח אברהם עצמו בהכנסת אורחים, עכ"ל. ונראה לכוין יסוד הדרשה, דמדייקו חז"ל הלשון כחום היום, בה"א הידיעה, ולא כחום יום, כמו דמצינו הלשון וכאור בקר (ש"ב, כ"ג ד') ולא כאור הבקר, וכן ואור נר (ירמיה, כ"ה י') ולא ואור הנר, וה' הידיעה מורה כי מוסב על יום ידוע, כמו דדרשינן בעלמא „ה' הידיעה", ובאמת מצינו לשון זה מורה על תבערת היום, והוא בספר מלאכי (ג' י"ט) כי הנה היום (הבא) בוער כתנור (מוסב על יום שלעתיד, על יום הגדול), וגם שם נאמרה מליצה זו „הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, רשעים נדונים בה וצדיקים מתרפאין בה" (ע"ז, ג' ב'), ולכן הלשון כאן „כחם היום" מרמז על חום כזה שבהיום הידוע, על חום הבא מיציאת חמה מנרתיקה.

וירץ לקראתם (י"ח ב')

הסבה שהי' רץ לקראתם, אעפ"י שאין מן המדה לרוץ לקראת אורחים, ודי לקבלם ברצון כשבאים לתוך הבית — אפשר לומר עפ"י המבואר במדרשים, דלאחר שמל עצמו פסקו הרבה אורחים לסור אליו (ע' בסמוך), והי' דואג ומתגעגע על בואם, ולכן רץ לקראתם מרוב חיבתו אליהם.

וטעם מניעת הסרת אורחים אליו לאחר שמל, לא נתבאר. ואפשר לומר, משום דכידוע הי' דרכו לקבל אורחים להאכילם ולהשקותם, ויחד עם זה הי' מפרסם בתוכם שם ה' ומעריץ האמונה בו ובמידותיו. וכפי שאמדו בסוטה (י' ב') על הפסוק להלן (כ"א ל"ג) ויטע אשל ויקרא בשם ה' אל עולם, אל תקרא ויקרא אלא ויקריא, שהקריא לשמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב, ולתכלית זו בנה אכסניא וכו', עיי"ש. ועתה כשמל עצמו חששו האורחים לסור אליו פן ידבר על לבם ויטה אותם למצות מילה. ונמנעו רבים לסור אליו.

אל נא תעבור מעל עבדך (יח ג')

בתלמוד (שבת קכ"ז א') למדו מכאן שגדולה מצות הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, ופירש"י, שהניח אברהם להקב"ה שבא לבקרו והלך להתעסק בקבלת אורחים, וביקש מה' שימתין עד שיגמור ענינו. וזהו הכונה מן אל נא תעבור מעל עבדך.

והנה אעפ"י שהיא ראי' נאמנת, בכל זאת צריך טעם והסבר לזה, יען כי עפ"י הסברה החיצונה קשה להבין איך זה תדחה קבלת פני השכינה מפני קבלת אנשים, אף כי אורחים.

ואפשר לומר עפ"י הירושלמי ברכות פרק ח' הלכה א', שהעוסק בצרכי צבור פטור מק"ש ותפלה עד שיגמור ענינו, והסברה בזה, משום שאם יתעסק בק"ש ותפלה אפשר כי באותה שעה ישחת ויתבטל ענין צבורי, ולכן ענין זה הוא גם כן פרט מעבודת ה', וגם ניחא לי' להקב"ה קדמת עסק זה למען יצלחו דרכי צבור.

ולפי זה גם כאן בענין הכנסת אורחים ניחא להקב"ה שיתעסקו מקודם בהם, יען כי גם זה אחת מעבודות ה', ואפשר שיעבור זמנה ותבטל מצותה, אבל קבלת פני השכינה לא תתאחר.

והשענו תחת העץ (י"ח ד')

וכן להלן (פסוק ח') והוא עומד עליהם תחת העץ. וכפי הנראה, דבר המצאם ומשכנם תחת האילן (כמו שתרגם אונקלוס כאן — תחות אילנא), הי' לסבת החום הבוער בארצות המזרח, והיו משתדלים לעשות את כל עניניהם תחת צל אילן. וזהו הענין מן והשענו תחת העץ ומן והוא עומד עליהם תחת העץ. וכן נראה המנהג בימי הנביאים, כמו במלכים א' (ה' ה') וישב... איש תחת גפנו ותחת תאנתו, וביחזקאל (י"ז כ"ג) והיה לארז אדיר ושכנו תחתיו, וביונה (ד' ה') וישב תחתיו בצל, ובזכריה (ג' י"ד) תקראו איש אל רעהו אל תחת גפן, ובאיוב (מ' כ"א) תחת צאלים (צללים) ישכב, ועוד הרבה. וכמו שנוהגים אצלנו בעצם ימי הקיץ.

ויתכן, אשר על זה כיונו חז"ל במס' סוטה (י' א') בדרשתם הפסוק שלהלן בפרשה (כ"א ל"ג) ויטע (אברהם) אשל, ודרשו שנטע פרדס, והכונה, כי יען שהי' נושא נפשו לאסוף אליו אנשים ולפרסם שם ה' והאמונה בו, וכמש"כ שם ויקרא בשם ה' אל עולם — לכן השתדל להמציא להם רצון ונעימות בהיותם בביתו ולתכלית זו נטע פרדס לתענוג, וענין זה יוצא משאלות נפשו לפרסם שם ה'. וע' מש"כ שם.

ואקחה פת לחם (י"ח ה')

במ"ר פרשה שמות, בדברי ה' אל משה, אמר, לכה ואשלחך אל פרעה, מדייקים הלשון „לכה" בה"א, תחת „לך", ואמרו, כי זה בא לרמז, שרק הוא (משה) בעצמו ילך ולא ימסור השליחות לאחר.

ולפי זה אפשר לפרש הכונה כאן בלשון „ואקחה" ולא ואקח, שרמז להם, כי מרוב חיבתו להם יקח הוא בעצמו.

ואקחה פת לחם וסעדו לבכם (י"ח ה')

מה שתלה מסעד הלב בהפת, ולא גם יתר המאכלים שהכין לפניהם, חמאת וחלב ועוד — יש לומר פשוט, משום דיסוד ועיקר מסעד הלב הוא בפת וכהלשון בתהלים ולחם לבב אנוש יסעד. ויתר המאכלים הם רק להנאת הגוף, וכ"ה בבר"ר פ' מ"ח, הדא פיתא מזוניתא דליבא, וזכר העיקר.

ואקחה פת לחם... ויקח בן בקר (י"ח ה')

ובלוט כתיב (להלן י"ט ג') ומצות אפה. וטעם הדבר שאברהם הכין לחם ובשר ולוט אפה מצות יש לכוין עפ"י הטבע הטבוע בלבות אנשים בעת שמקבלים אורח לביתם, כי אם האורח חביב על בעל הבית, חביב לו גם עיכובו אצלו עוד לאיזה זמן, וכמו שאמרו במדרשים בטעם חג שמיני עצרת של חג הסכות, שאומר הקב"ה לישראל (בעת עלייתם לרגל) קשה עלי פרידתכם (בחזירתם לביתם) לאחר החג, התעכבו אתי עוד יום אחד, והוא יום שמיני עצרת, וזהו גם הטעם ממה שצריך לכבד את יום שאחר החג (אסרו חג) כדי לעכב עוד ליום זכרון וחביבות החג, וגם זה הוא הטעם מתוספת שבת.

ולא כן זה שהאורח אין חביב עליו, וכש"כ אם הוא למשא עליו, אז הוא מסתפק באיזה עת שהיא שהוא אצלו, וצאתו ממנו הוא לו לנחת רוח.

ולכן אברהם שהי' מוקיר ומחבב אורחים רצה לעכבם יותר, לכן ראה במכוון להכין לפניהם דברים שדורשים זמן להכנתם, כמו אפית לחם ובישול בשר, ובין כה יתעכבו אצלו, אבל לוט שרצה להפטר מאורחיו במוקדם, אפה מצות שדרוש זמן מועט, כדי שיאכלו מהר וילכו להם.

ויאמרו כן תעשה כאשר דברת (י"ח ה')

לפי הענין היו צריכים לומר כן נעשה, והי' זה מוסב על דבריו מרחיצת הרגלים ועל סעדת הלב בפת לחם. אך אפשר לפרש דיוק הלשון כן תעשה, עפ"י המבואר במס' ב"מ (פ"ז א') צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה וחששו שמא יוסיף להביא מיני מזון (כאשר באמת כן הי', שהביא בשר

ועוד), והם לא רצו בטרחתו מפני חולשתו מן המילה, כמש"כ רש"י בריש הפרשה שאותו היום הי' יום שלישי למילתו, לכן אמרו לו כן תעשה כאשר דברת, ואקחה פת לחם, ולא יותר.

וגם יש לפרש כונת הלשון כן תעשה כאשר דברת עפ"י המבואר בגמרא שבת (קי"ט ב'), שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, אומרים, יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך. וכן כאן אמרו לו בברכה כן תזכה לעשות להלאה לקבל אורחים באהבה, שזה כל חפצו. וע' רש"י למעלה שהאנשים היו מלאכים.

מהרי שלש סאים קמח סלת (י"ח ו')

ידועה האגדה, הוא אמר קמח והיא (שרה) אמרה סלת, מכאן שאשה עיניה צרה באורחים (עיין בב"מ פ"ז א' וברש"י שם). והפליאה בולטת, כי הלא אדרבה, כי באמרה סלת הלא עיניה טובה באורחים, כי סלת יקרת מסתם קמח, להיותה באה מקמח דרוך ומנופה ביותר (וכמ"ש במ"ר במדבר פ"ב, כל קמחא קמחין, וקמחא דקמחין סלת). ורבים עמלו לפרש אגדה זו, אשר בודאי תכיל גם טעם וגם הגיון.

ולי נראה לפרש עפ"י המסופר בדרך משל וציור באחד מספרי אגדות, ארי זקן אחד למד לבניו הקטנים, גורי אריות, כי הארי הוא הברי' היותר חזקה בעולם. ויקר מקרה, כי הבנים הקטנים האלה ראו ציור על מפה איך שמשון הגבור שסע ארי (מסופר זה בס' שופטים, י"ד), ותמהו על זה, כי זה היפך ממה שלמדם אביהם, שאין מי שיעמוד בגבורה נגד הארי, ושאלוהו על זה והשיב להם כי אדרבה מציור זה ניכר כי האמת כמו שלמדתי אתכם יען כי כאשר נקרה פעם אחת התגברות אדם על ארי הרימו זה על נס, ספרו מזה בספרים וציירו זה בתמונה מיוחדת כדבר פלא נגד הטבע, ואלו הי' זה בטבע ולא הי' בזה כל פלא לא היו מספרים ומציירים זה, ע"כ.

ואמנם מצינו עוד פעם ממקרה גבורה כזו, בש"ב (כ"ג כ') ובניהו בן יהוידע הכה את הארי בתוך הבאר, אך הממשיל את המשל הסתפק בזה, מפני דברי האב עם הבנים, ועל כן לא זכר זה.

וכזה אפשר לומר בענין שלפנינו, הוא אמר קמח והיא אמרה סלת, אלו הי' טבע נשים כן לנהוג טובת עין באורחים ולותר על הכרחית ספוקם ועל פקודת בעליהן לא הי' הכתוב מודיע זה שהוא אמר קמח והיא אמרה סלת, ולא הי' מרים על נס נדיבת לבה זאת, אחרי כי כן דרך נשים בקבלת אורחים, אבל אחרי שהכתוב פרסם זאת, ניכר שזה מקרה מצוין ונפלא

שאשה תהי' ותרנית, מפני כי טבע כלל נשים להיות עיניהן צרה באורחים, והיא היתה כיוצאת מן הכלל.

וכעין זה יסופר בגמרא (פסחים פ"ט א' ועוד) מעשה הי' (באיזה ענין) ונמצאו בנות זריזות מבנים, ויען כי זה נגד הטבע כי בכלל זכרים זריזים ביותר (וכמ"ש בירושלמי פסחים פ"א ה"ד) נשים עצלניות הן, ומכיון שאירע פעם להיפך יסופר כדבר חידוש.

ועם סברא כזו בררתי וישבתי דברי הרמ"א ביו"ד סימן ר"ז סעיף א' בהגה"ה, בענין צדקה שמבואר בגמרא שמחויבים לתת לעני די מחסורו שיחסר לו, ועד סוס לרכוב עליו וכו' וכו', ועל זה כתב הרמ"א בזה הלשון, ונראה, דזה רק בגבאי צדקה או ברבים, אבל יחיד אינו מחויב בפיזור כזה. והש"ך הביא שם בשם הב"ח, דגם היחיד מחויב כן, וטעמו ממה שאמרו בגמרא כתובות (ס"ז ב') אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים סוס לרכוב עליו ועבר לרוץ לפניו, הרי דגם היחיד מחויב כן.

אבל לפי שבארנו כאן נראה מזה אדרבה ראי' להיפך, דאין היחיד מחויב בשיעור נתינה כזו, יען כי אם הי' כל יחיד מחויב כזה, לא היו חז"ל מנשאים על נס את מעשה הלל הזקן, מכיון שמיסוד הדין כן, אך מפני שכל אדם אין מחויב בכזה, לכן הרימו מעשה הלל הזקן שמגודל צדקתו התחייב עצמו גם בדבר הפטור לכל אדם.

אך אולי הריבותא עליו מה שמסופר שם כי פעם אחת לא מצא עבד ורץ הוא בעצמו, וצ"ע.

וגם נראה כדעת הרמ"א ממה שמסופר בגמ' שם ההוא דאתא לקמי דרבא, א"ל במה אתה סועד, א"ל בתרנגולת פטומה ויין ישן, א"ל ולא חיישית לדוחקא דצבורא, משמע מזה דפזור צדקה כזו שייך רק לצבור ולא ליחיד.

ושרה שומעת (י"ח י')

בא כאן הוה במקום עבר, שומעת תחת שמעה, וכן הוא מסגנון הלשון, וכמו ויעקב רועה את צאן לבן (פ' ויצא, ל' ל"ו) תחת רעה, ופרעה חולם (פ' מקץ, מ"א א') תחת חלם, וה' הולך לפניהם (פ' בשלח, י"ג כ"א) תחת הלך, אנכי עומד בין ה' וביניכם (פ' ואתחנן, ה' ה') תחת עמדתי. ועוד כהנה, ולפעמים בא בהיפך, עבר במקום הוה, כמו עתה ידעתי (להלן בפרשה, כ"ב י"ב) תחת עתה אדע הלא שמעת בתי (רות ב' ח') תחת הלא תשמעי, והרבה כהנה, וגם זה מסגנון הלשון, ועיין עוד במאמר הבא.

אחרי בלותי היתה לי עדנה (י"ח י"ב)

לפי הענין היתה צריכה לומר תהיה לי עדנה, בלשון עתיד, שכן כונתה, אך כן הוא מסגנון הלשון לדבר ענין עתיד בלשון עבר, וכמו בפ' בראשית (א' כ"ט) הנה נתתי לכם את כל עשב — תחת אני נותן לכם, ובפ' חיי (כ"ג י"ג) נתתי כסף השדה — תחת אתן, או אני נותן, ועוד כהנה, וכבר בארנו מזה בפ' בראשית שם, ועיין במאמר הקודם.

אחרי בלותי היתה לי עדנה (י"ח י"ב)

פירש"י, עדנה, צחצות בשר, דבר אחר לשון זמן, וסת נדות, עכ"ל. וחז"ל, כפי הנראה, תפסו לעיקר כפירוש ראשון, שכן אמרו (ב"מ פ"ז א') בפירוש לשון זה, נתעדן הבשר נתפשטו הקמטין וחזר היופי למקומו, ע"כ.

ונראה, דעל כן נדו מפירוש השני שברש"י (מלשון זמן) משום ד„עדנה" ממובן זמן אינה משפת עברית, כי אם מארמית, כמו בדניאל (ד' כ') שבעה עדנין יחלפון עלוהי, ועוד שם עידן ועידנין ופלג עידן, ועוד. אבל בעברית מורה מלה זו על נעימות ונחת, כמו מעדני מלך (פ' ויחי, מ"ט כ'), האוכלים למעדנים (איכה, ד' ה'), ויתן מעדנים לנפשך (משלי, כ"ט ט"ז), ומזה יסוד השם גן עדן. וגם כאן בפסוק זה יש יחס למובן זה, שכיונה לומר תהי' לי עדן ונחת רוח.

ומה שאמרו „וחזר היופי למקומו" בה"א הידיעה, דמשמע היופי הידוע, יתכן דסמכו בזה על חדרש בשם הכנוי לשרה — יסכה (ס"פ נח, י"א כ"ט) ואמרו (מגילה, י"א א') למה נקרא שמה יסכה שהכל סוכין (מסתכלין) ביפיה, ובמס' ב"ב נ"ח א' מבואר שאור פניה עלה על אור החמה, ואברהם אמר לה, הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (פ' לך, י"ב י"א), ועל זה אמרו כאן, וחזרה היופי הישנה למקומה.

וישקיפו על פני סדום (י"ח ט"ז)

ברש"י כאן, כל השקפה שבמקרא היא לרעה, חוץ מזו, השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך (פ' תבא, כ"ו ט"ו), ומאמר זה הוא מירושלמי מעשר שני (פרק ה' הלכה ה'), אבל שם בא בשנוי קל ומוכרח מאוד, כי תחת שברש"י כאן הלשון כל השקפה שבמקרא, בא שם בירושלמי הלשון כל השקפה שבתורה. וגירסא זו שבירושלמי עיקר, יען כי במקרא (נביאים וכתובים) מצינו כמה פעמים לשון השקפה גם לטובה, כמו בשה"ש (ו' י') מי זאת הנשקפה, ובאיכה (ג' ג') עד ישקיף ה' וירא, ובתהלים (פ"ה י"ב) וצדק משמים נשקף, ועוד שם (ק"ב כ') כי השקיף ממרום קדשו, ועוד. ואשער כי ברש"י כאן בא טעות סופר או טעות הדפוס, במקרא —

תחת בתורה. והי׳ ראוי למדפיסים בהדפיסם ספרי החומש עם פירוש רש״י לתקן זה.

ואברהם היו יהיה לגוי גדול (י״ח י״ח)

בתלמוד מס׳ יומא (ל״ח ב׳) שאל אחד החכמים מחבירו, איפה מרומז בתורה זה שכתוב במשלי (י׳ ז׳) זכר צדיק לברכה, והשיב לו, כי זה מרומז בפסוק שלפנינו דכתיב מקודם המכסה אני מאברהם אשר אני עושה, וכתיב בתרי׳ ואברהם היו יהיה לגוי גדול, והיינו, כי מכיון שזכר אותו — ברכו, ע״כ.

ולפלא הוא, כי אצלנו נשתרש המנהג לומר זכר צדיק לברכה על הנפטר, בעוד שמן הסמך שמביא בגמרא מבואר מפורש שצריך לומר כזה על החי כמו שאמר ה׳ על אברהם בחייו.

וכן לפלא מה שנוהגים לומר המלים זכר צדיק לברכה כמו שהם בלשונם, בעוד שכפי המתבאר כונת הכתוב שצריך לברכו באיזו ברכה, כמו שאמר ה׳, ואברהם היה יהיה לגוי גדול. ובאור הלשון זכר צדיק לברכה הוא זכר צדיק, כשמזכירין את הצדיק תבא אחריו (אחרי הזכרון) ברכה.

ויתכן דמכאן נובע המנהג, כי כשכותבים שם אדם גדול חי סומכים לשמו איזה לשון ברכה, כמו שיחי׳, שליט״א, נרו יאיר, וכדומה. ומתבאר דגם כשמזכירים אותו בפה צריך לנהוג כן וכמו באברהם.

וביחס המנהג לומר זכר צדיק לברכה על הנפטר, — כפי דמשמע מהגמרא דיומא וכפי שבארנו שאין הכונה לומר לשון זה בלשונו, אך צריך לברכו באיזו ברכה, לפי״ז צריך לברכו בברכה המתיחסת לנפטר, כמו נ״ע (נשמתו עדן) נבג״ם (נשמתו בגנזי מרומים), וכדומה. והר״ן בפירושו לנדרים, בזכרו את הרמב״ם כותב „הר״ם במז״ל״, ונדפסו המלים האלה בטעות תחת „הרמב״ם ז״ל״, וצר מאוד, כי מאז באה בדפוס מסכת זאת, זה יותר מארבע מאות שנה, לא נתעוררו המדפיסים והמגיהים לתקן טעות ניכרת ובולטת ומוזרה זאת.

ומה ששאל השואל בגמרא דיומא שהבאנו איפה מרומז זה בתורה — הנה משטחות הלשון משמע דברור לו שצריך להיות רמז לזה בתורה, ולכאורה מניין לו ודאית זאת. וצריך לומר עפ״י מה שאמרו במס׳ תענית (ט׳ א׳) דליכא מידי דכתיבא בכתובים ולא רמיזא באורייתא, ולפי זה, אחרי שנזכר זה בספר משלי, זכר צדיק לברכה, כמו שהבאנו, אם כן בודאי יש רמז לזה בתורה, ושאל למקורו.

והנה הרבה יש להאריך בענין זה, אך מפני שכבר כתבנו מזה בארוכה בספרנו מקור ברוך חלק ג׳ פרק כ״ה קצרנו כאן.

כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו (י״ח י״ט)

אין הלשון מבורר, אבל באמת הוא מהופך, ושיעורו הוא, למען אשר ידעתיו כי יצוה את בניו. ולמעלה בפ׳ לך (י״ד י״ב) בפ׳ ויקחו את לוט הבאנו הרבה דוגמאות לסגנון כזה.

ועפ״י סירוס לשון זה אפשר לבאר כונת כלל הענין מצואתו לבניו שזכר כאן, כי בא בזה להגדיל את תוקף אהבתו ואמונתו של אברהם בה׳, יען כי מטבע האנשים, אשר זה שאומנתו ופרנסתו שלו לא יפיקו ממנו רצון ייעץ לבניו לאחוז באומנות ופרנסה אחרת, ולהיפך, מי שאומנתו ופרנסתו שלו חביבה עליו ייעץ לבניו שיאחזו בה גם הם. וזהו שאמר כאן, ואברהם היה יהיה לגוי גדול, יען מה — יען כי ידעתיו באמונתו כי חביבה עליו עד כי גם יצוה את בניו לאחוז באמונת ה׳ „ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט״.

האף תספה צדיק עם רשע (י״ח כ״ג)

וכן בסמוך (פסוק כ״ה) חלילה לך להמית צדיק עם רשע. ומתבאר מזה שלא ביקש רק על הצדיקים. ומה שלא התפלל גם על הרשעים שימחול להם כמו שהתפלל משה במעשה העגל ובמרגלים, וגם מבואר במס׳ מכות (י״א א׳) שאחד החכמים נענש על שלא בקש רחמים על בני דורו, אך הדבר פשוט, כי שם התחרטו על מעשיהם ועשו תשובה, מה שאין כן כאן, כי כפי המתבאר בגמרא סנהדרין (ק״ט א׳) שאנשי סדום עמדו במרדם וגם נתכוונו למרוד, בודאי אין כל הצדקה להתפלל עליהם, ולכן ביקש רק על הצדיקים שבעיר שלא יתפסו גם הם בעונש הרשעים, על דרך שאמרו (ב״ק ס׳ א׳) כיון שנתן רשות למשחית וכו׳. — רק אחרי כן, כששמע דברי ה׳ שהוא נוטה לסלוח לכל העיר, אחז גם הוא בסגנון זה לבקש על כולם.

ואנכי עפר ואפר (י״ח כ״ז)

ומשה ואהרן, בבטולם את ערך עצמם, אמרו, „ונחנו מה״ (ס״פ בשלח, ט״ז ח׳), ואפשר לכוין שתי המליצות (עפר ואפר — ואנחנו מה) כי נאמרו למשל, לפי מצב וערך אומריהן, כי לעפר ואפר יש תוצאות הפכיות, כי העפר ניכר שבחה לאחר שעבדוה ותוציא צמחה, וכנגדה — האפר הי׳ שבחו קודם שנעשה לאבק דק, אז כשהי׳ עץ או מין אחר שמוציאין ממנו אש, כמו שחשיב במשנה ביצה (ל״ג א׳), אבל משנעשה אפר אינו כלום. ועל זה המשיל אברהם את עצמו ביחס גידולי דורות לשניהם, כי כעפר אין לו זכות מקודם לו, דהיינו זכות אבות, וכאפר — שאין לו זכות אחריו,

זכות בנים שאמרו בדא מזכי אבא (סנהדרין ק״ד א׳), וזה נאמר קודם שנולד יצחק — אבל משה ואהרן היו להם זכותי שני הצדדים לפניהם ולאחריהם, זכות אבות וזכות בנים, ולא היו יכולים להמשיל עליהם הפחיתות מן עפר ואפר, כפי הציור הנזכר, והמשילו בטולם בהם עצמם, ואמרו — ונחנו (עצמנו) מה.

האחד בא לגור וישפוט שפוט (י״ט ט׳)

לכאורה תלונתם זאת היא לא עפ״י מדתם שלהם, כי אם יחשבו זאת מצדו לעול, אשר כאורח בא לשפוט, הלא אדרבה, לצדק יחשב זאת לו ולהם, כי הלא כל מדה ועון תחשב להם למדה נכונה, כמש״כ (פ׳ לך, י״ג י״ג) ואנשי סדום רעים וחטאים לה׳ מאוד, ואם כן למה התאוננו.

וצריך לומר, משום דהלשון וישפוט שפוט מורה על משפט צדק, כמו הלשון וישפוט כמשפט, ועל זה התאוננו, איך יהין איש הבא לגור אצלנו לשפוט צדק, שלא כמדתנו.

אמלטה נא שמה (י״ט כ׳)

הה״א הקצוני בהמלה אמלטה (תחת אמלט) מורה על בקשת רשות להמלט, כי כן הלשון בפעלים דומין לזה, כמו בשמואל ב׳ (י״ח י״ט) ארוצה נא ואפשר — תחת ארוץ, והיינו שביקש (אחימעץ בן צדוק מאת יואב) רשות לרוץ לבשר את המלך. — וכשבקשה רות מאת נעמי רשות לצאת השדה ללקט, אמרה אלכה נא (רות ב׳ ב׳).

וכן אפשר, שהה״א כאן מורה על בקשה ותחנונים, וכמו שביקש יהודה מיעקב בתחנונים לשלוח אתו את בנימין, אמר שלחה הנער אתי (פ׳ מקץ, מ״ג ה׳). וכן הלשונות שמרה נפשי, תחת שמר (תהלים, כ״ה כ׳) רפאה נפשי (שם, מ״א ה׳), אדברה וירוח לי (איוב, ל״ב כ׳) תחת אדבר, וכן ה׳ שמעה, ה׳ סלחה, ה׳ הקשיבה, תחת שמע, סלח, הקשב, ונחמיה ביקש זכרה לי אלהי לטובה (נחמיה, ה׳ י״ט) תחת זכר, ועוד הרבה.

וכן כתב רש״י בישעיה (כ״א ב׳) על המלה אנחתה וביחזקאל (כ״ח ד׳) על המלה הלאתה ובנחום (ב׳ י״ד) על המלה רכבה, דכל שם או פעל הנחתמים בה״א מורים על רבוי הכמות שבאותו הדבר.

וה׳ המטיר על סדום ועל עמורה גפרית ואש מאת ה׳ (י״ט כ״ד).

ראה מה שכתבנו השייך ללשון זה למעלה בפרשה בראשית בפסוק (ד׳ כ״ג) ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי, נשי למך האזנה אמרתי וצרף לכאן.

וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם (י״ט כ״ז)

במס׳ ברכות (ו׳ ב׳) פירשו הלשון אשר עמד שם — בתפלה, ולמדו מזה, שצריך לקבוע מקום לתפלה, וזה הקובע מקום לתפלה, כשמת, אומרים עליו, הי חסיד הי עניו. ע״כ. ולא נתבאר יחס החסידות והענוה למדה זו.

ואפשר לומר עפ״י הסבר בטעם קביעות מקום, משום דמטבע האדם כשעומד במקום חדש לו, אז המקום וסביבו מטרידים רעיונו, וע״י זה לא יוכל לצמצם כונה בתפלה ברעיון זך וחפשי. וזה המתפאר כי הוא אינו ירא מטרדה זו נקרא לב גאוה, להיפך מזה שירא מטרדה זו, והוא בגדר חסיד ועניו שירא לנפשו, ואינו תקיף בדעתו. ולכן מתארים אותו בתוארים חסיד ועניו.

ומצינו לחלן בגמ׳ (ל״ד ב׳) דמי שתקיף בדעתו ואינו ירא מאפשרות בלבול וטדדה בתפלה נקרא חצוף, שכן אמרו שם, חציף עלי מאן דצלי בבקעה (בשדה) משום דיש שם עוברי דרכים ומתוך כך אפשר שיתבלבלו כונותיו והוא אינו ירא נקרא חצוף. ע׳ באו״ח סימן צ׳ ס״ה. וגם מתבאר למה מתארים אותו בהם רק כשמת, משום דבחייו אינו בטוח במדתו זאת, אל תאמין בעצמך עד יום מותך (אבות).

ודע, כי בענין קביעות מקום לתפלה הסכימו הרבה פוסקים דלא די לקבוע בית תפלה להתפלל בו תמיד, אך גם בבית התפלה גופי׳ צריך לקבוע מקום אחד תמידי, ולא פעם במקום זה ופעם במקום זה, לבד תלמידי רבינו יונה בבאורם לאלפסי כאן בענין זה כתבו מפורש דכיון דהבית כולו הוא מקום תפילה אין קפידא אם פעמים יושב במקום זה ופעמים במקום אחר. וחולקים עליו הפוסקים, כמש״כ באו״ח סימן צ׳ סעיף י״ט.

ואני תמה, כי כדברי תר״י מבואר מפורש בגמרא ברכות (ל״א א׳), תניא, אמר רב יהודה, כך הי׳ מנהגו של רבי עקיבא, כשהי׳ מתפלל עם הצבור הי׳ מקצר ועולה, מפני טורח הצבור (שהיו ממתינים עליו עד שיגמור תפלתו), וכשהי׳ מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו ומוצא אותו בזוית אחרת (מפני התרגשותו בתפילתו). וזה מפורש כדברי תר״י. וחידוש גדול שלא אחד מן הפוסקים העיר מזה. וצ״ע בגמרא שם.

בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט (י״ט כ״ט)

רבי אברהם אבן עזרא כתב כאן בזה הלשון, אשר ישב בהן — באחת מהן וכן ויקבר בערי גלעד (שופטים י״ב) תחת באחת מערי גלעד, עכ״ל. ואמנם ראי׳ זו קלושה, כי שם אי אפשר לפרש כפשוטו שנקבר בכמה עיירות, דזה לא יתכן.

אך אמנם יש ראיות יותר מובחרות לסגנון זה, בר״ם משפטים ואם שלש

אלה לא יעשה לה, שהכונה — ואם אחת משלש אלה (עיי"ש ברש"י), ובשמואל א' (י"ח) בשתים תתחתן לי, והכונה — באחת משתים (באחת משתי בנותיו), ובשמואל ב' (כ"ד) שלש אני נוטל עליך (שלש עונשין), והכונה אחת משלש עונשין, איזה שיבחר לו, ובזכריה (ט' ט') עיר בן אתונות — תחת עיר בן אחת האתונות. ועוד יש כהנה.

הנה כי כן אעפ"י שאפשר לפרש כן, כאן הלשון בערים אשר ישב בהן לוט — באחת הערים, אבל באמת לא כן הוא, שהרי הכתוב מעיד במפורש שאמנם ישב לוט בכמה עיירות, למעלה בפרשה לך (י"ג י"ג) ולוט ישב בערי הככר, וכתב שם הרמב"ן, שהכונה, שישב פעם בעיר זו ופעם בעיר זו.

ואפשר עוד לכוין שמות הערים אשר ישב בהן לוט, והן סדום ועמורה אדמה וצביים, כי כן מפורש בפ' נצבים כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצביים אשר הפך ה'.

ולכן איני רואה כל הכרח לפירוש הראב"ע את הלשון בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט — באחת מהן, בעוד שהלשון עולה מכוון כפשטי'.

ותשקינה בלילה הוא (י"ט ל"ג)

לפי משפט הלשון צריך לומר בלילה ההוא, אך כבר כתבנו למעלה בפרשה לך בפסוק וירדף עד דן (י"ד י"ב), כי מדרך הלשון, כשבאה אות ידועה בסוף מלה אחת, ואותה האות דרושה לבא גם בתחלת המלה הבאה, יקרה לפעמים, שתפול האות מהמלה השני', וזו שבסוף המלה הקודמת תשמש גם לתחלת המלה השני', והבאנו שם כמה דוגמאות לזה, וגם כאן משמש הה"א מן בלילה גם לתחלת המלה „הוא", ויוצא — בלילה ההוא.

וראוי להעיר, כי בכלל נמצא לשון זה „בלילה הוא" (תחת בלילה ההוא) בכל המקרא ארבע פעמים, אצל פעלים שונים, פעם כאן (אצל ותשקינה), פעם בפרשת ויצא (ל' ט"ז) וישכב בלילה הוא, פעם בפרשת וישלח (ל"ב כ"ג) ויקם בלילה הוא, ופעם בשמואל א' (י"ט י') ודוד נס וימלט בלילה הוא.

ויען כי הורונו חז"ל „לעשות סימנים לתורה" (עירובין כ"א ב'), וכן אמרו שם על הפסוק בקהלת (י"ב ט') ויותר שהי' קהלת חכם עוד למד דעת את העם, אגמרי' בסימנים, ועוד שם (נ"ג א') בני יהודה דמנחי סימנא נתקיימה תורתם בידם, בני גליל דלא מנחי סימנא לא נקיימה תורתם בידם, ועל כן מצינו לחז"ל בהרבה מקומות הלשון „וסימנך..." — על יסוד כל זה נחשוב, כי כדאי לעשות סימן לזכור העינינים מלשון מצוין זה (הוא תחת ההוא) ואפשר לתת סימן עפ"י תוכן ענין הפעלים שבכל מקום מהם, כזה:

שתה (כאן ותשקנה) ושכב (וישכב)
קם (ויקם) וברח (וימלט).

והצעירה גם היא ילדה בן ותקרא שמו בן עמי הוא אבי בני עמון עד היום (י"ט ל"ח)

כפי המתבאר, קראה הבכירה את שם בנה מואב, והצעירה — בן עמי (עמון), ולפי זה יש להעיר, למה בכל מקום שמזכירים שני אלה השמות, הן במקרא, והן בתלמוד, בהלכה ואגדה, ובכל הספרות התלמודית ובכל דבר וענין, מזכירים מקודם את שם בן הצעירה לפני שם בן הבכירה, ואומרים עמון שלא במתכוין, ועל כן הדבר מפליא מאוד.

ואמנם אפשר לכוין הדבר עפ"י מה שאמרו במס' נזיר (כ"ג א'), דהחטא של לוט עם הצעירה הי' חמור מחטאו עם הבכירה, יען כי אחרי שנכשל עם הבכירה ע"י שכרות, הי' לו להזהר שלא לשתות בלילה השני עד לשכרה (ועיין ברש"י למעלה בפסוק ל"ג), ובתלמוד סנהדרין (פ"א א') אמרו. מי שעבר שתי עבירות מזכירין לו מקודם את החמורה, ואחרי שחטאו עם אמו של עמון הי' חמור ביותר, כמבואר, מפני שלא נזהר לשתות, מזכירין מקודם תוצאת חטאו זה. ולכן מזכירין עמון קודם למואב.

ועוד אפשר לתת טעם על קדימה זו עפ"י מה שאמרו בב"ק (ל"ח ב'), אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ואפילו שכר שיחה נאה. ולכן בתו הבכירה של לוט שקראה את שם בנה מואב, שתוכנו, שילדה אותו מן האב, והוא לשון עז וחצוף, וכנגד זה, קראה הצעירה לבנה בן עמי, והוא בערך יותר צנוע וקל, ואחרי כי כפי האמור אין הקב"ה מקפח שכר שיחה נאה, לכן זכתה שיקרא שם בנה קודם לשם בן אחותה, וזהו השכר, וזה הוא טעם הקדימה בכל מקום עמון למואב.

והנה שני אלה הטעמים על קדימת עמון למואב מתפשטים לשני קצוות, הראשון לחובתו (לגנותו) של לוט, והשני לזכותה של בתו, וקשה להכריע איזה רצוי יותר, והבוחר יבחר לפי טעמו.

ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך (כ' ז')

לפי פירש"י, הכונה כאן, כי יען כי נביא הוא לכן יתפלל בעדך (ועיין ב"ק צ"ב א'), אבל זה הי' צריך לומר להיפך, ויתפלל בעדך כי נביא הוא, כי הנביאות היא סבה להתפלה. ובכלל אם לענין תפלה הי' יותר מכוון לומר כי צדיק הוא, ויתרון לקבלת תפלת צדיק, כמו שכתוב עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם (תהלים, ל"ד ט"ז), וכן אמרו, שהקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים (יבמות ס"ד א').

ולכן אולי אפשר לכוון לשון הפסוק לכונה אחרת, כי כידוע בתורה היתה שרה עקרה, כמו שמפורש בסוף פרשה נח (י"א ל') ותהי שרי עקרה.

וידוע, דקדושי איילונית אין תופסין, אם לא כשהמקדש ידע מזה ונתרצה, אבל זולת זה הם קדושי טעות. וכן ידוע, דבני נח מצווין על העריות ובכללן על אשת איש (סנהדרין נ״ו ב׳).

וזהו שאמר, השב אשת האיש, שאסורה לך משום אשת איש, ואם תחשב, שאינה בכלל אשת איש, מפני שאיילונית היא, וקדושיה קדושי טעות — אין זה כן, יען כי נביא הוא וידע מזה ונתרצה, ולכן דין אשת איש לה, והשב אותה, ועוד יתפלל בעדך.

ועוד יש לפרש הלשון כי נביא הוא עפ״י המבואר בכתובות (נ״א ב׳) דשבוית מלך אסורה לבעלה מפני שנמסרת לו ברצון, מפני שרוצה להיות אשת מלך, ובעלה מתייאש ממנה. וחשב אבימלך שאין לה דין אשת איש, על זה אמר, השב את אשת האיש כי נביא הוא ויודע שלא תמסר לך ברצון, ונשארה אצלך בתוך אשת איש ואסורה לך.

וידבר את כל הדברים האלה באזניהם (כ׳ ח׳)

הלשון „באזניהם" צריך לפרש שאמר להם שישימו לב לכל דבריו, ורצה בזה להזהירם שלא יפגעו באברהם ושרה. והלשון באזניהם הוא מעין הלשון והאזנת למצותיו (פ׳ בשלח, ט״ו כ״ו), כלומר, בשום לב, וכן האזינו השמים, שבודאי לא שייך שם מענין אבר השומע באדם. וכן בהכרח יתפרש בריש פרשה ויגש, ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני, שיכנסו דברי באזניך, והוא לשון מליצי שתשים אל לבך ותתחשב עמהם, יען שאי אפשר לפרש שם שביקש לדבר עמו ישר מפה לאוזן, כי הלא כידוע היו מדברים ע״י מליץ, כמפורש בפרשה מקץ כי המליץ בינותם (מ״ב כ״ג).

ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי (כ׳ י״ג).

כפי המתבאר במ״ד כאן, פסוק זה הוא מן המקראות הקצרים, וצריך להבינו בהרחב לשון. ויהי כאשר התעו אותי הגוים הצילנו אלהים מבית אבי וטעם הכרח באור זה הוא משום דהלשון כמו שכתוב ויהי כאשר התעו אותי אלהים אינו מכובד מאוד, וקרוב ללשון מגונה, יען כי לשון „התעה" מורה על ארחות עקלקלות המוליכות בתהו לא דרך, וכמו רועיהם התעום (ירמיה, נ׳ ו׳) ויתעו את עמי (שם כ״ג כ״ג), ובאיוב (י״ב כ״ד) ויתעם בתהו לא דרך, והרבה כהנה. ואין מן הנמוס לתלות פעולה כזו במעשה ה׳, וכמו שאמרו בברכות (ס״ב ב׳) על הלשון שאמר דוד לשמואל אם ה׳ הסיתך בי (ש״א, כ״ו י״ט), ועל לשון זה הקפיד ה׳ ואמר לו, מסית אתה קורא לי, ונענש על זה, עיי״ש.

וכן בסנהדרין מ״ג ב׳ במעשה עכן (יהושע ז׳) כשביקש יהושע מה׳

שיודיעו מי הוא החוטא, השיב לו „וכי דלטור (מסור) אני לך, לך והפיל גורלות".

ואמנם לולא דברי המדרש הי׳ אפשר לומר, כי המובן מן הלשון „התעו" כאן אינו מענין תהו לא דרך וארחות עקלקלות, כי אם מענין התרחקות ונדוד ממקומו, וכמו בישעיה (ס״ג י״ז) למה תתענו ה׳ מדרכיך, ותרגומו למה תתרחקיננא, ולפי זה תהי׳ כאן הכונה ויהי כאשר התעו — כאשר הרחיקו אותי אלהים מבית אבי.

ולדעת המדרש צריך לומר, כי אעפ״י שאפשר לפרש הלשון גם במובן מכובד, כמבואר, אך מכיון שמצינו אותו גם במובן קשה ומגונה, ואף כמה פעמים, אין מן הנמוס להשתמש בו כלפי ה׳, ולכן יותר נכון לפרש, כי בא הכתוב בסגנון לשון קצרה, כמבואר.

וכעין סברא זו נכתוב אי״ה בפ׳ חוקת בפ׳ יען לא האמנתם בי (כ׳ י״ב) ביחס התפלה בשמע״צ זכור משוי ממים.

ודבר מקראות קצרים הוא חזון נפרץ במקרא, וכפי הנראה, כך הי׳ סגנון הלשון בימים מקדם לדבר בלשון קצרה, וזה מדת חכמים דוברי צחות, וכן הורו חז״ל (פסחים, ג׳ א׳), לעולם ידבר אדם בלשון קצרה.

ולתכלית סיוע הדרש בפסוק שלפנינו נחשב בזה מעט מהרבה לשונות קצרות כאלה.

א) בפרשה לך (י״ג ו׳), ולא נשא אותם הארץ — תחת ולא נשא אותם מרעה הארץ, יען כי „נשא" פעל לשם זכר, וארץ לשון נקבה.

ב) בפ׳ תולדות (כ״ו ז׳) כי ירא לומר אשתי פן יהרגוני — תחת „כי אמר" פן יהרגוני. ולפי דכתיב לפנינו כי הכל מלשון הכתוב הי׳ צריך לומר כי ירא לומר אשתי פן יהרגוהו.

וקיצור לשון כזה בריש פרשת יתרו, ושם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי — תחת „כי אמר" כי אלהי אבי בעזרי.

וכן בש״א (א׳ כ׳) ותקרא את שמו שמואל כי מה׳ שאלתיו — תחת „כי אמרה" כי מה׳ שאלתיו.

ג) בפרשה ויצא (כ״ט כ״ז) מלא שבוע זאת — תחת מלא שבוע של בתי זאת, כי שבוע שם זכר ולא יכון לו הלשון „זאת" (ע׳ רש״י).

ד) בפרשה וישב (ל״ח י״ב) ויעל על גוזזי צאנו — תחת ויעל לעמוד על גוזזי צאנו (ע׳ רש״י).

ה) בפרשה משפטים (כ״ב ז׳) ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו — תחת ונקרב בעל הבית אל האלהים ונשבע אם לא שלח ידו.

ו) בפרשה ויקרא (ה׳ כ״ב) לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו — תחת ביום התודותו על אשמתו.

ז) בפרשה צו (ו׳ ט״ו) והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה — תחת והכהן המשיח כי ימות תחתיו מבניו יעשה.

ח) בפרשה בלק (כ״ב י״ד) לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך — תחת לכה איעצך את אשר תעשה ואודיעך את אשר יעשה העם הזה לעמך.

ט) בפרשה עקב (ט׳ כ״ח) פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם — תחת פן יאמרו אנשי הארץ.

י) בספר יהושע (כ״ב ל׳) ויקראו בני ראובן ובני גד למזבח — תחת ויקראו בני ראובן ובני גד למזבח עד.

יא) בשמואל א׳ (כ״ד י׳) ואמר להרגך ותחס עליך — תחת ואמר האומר להרגך ותחס עיני עליך.

יב) בשמואל ב׳ (ה׳ ז׳) ויאמר דוד כל מכת יבוסי... ולא פירש מה יעשה להמכה, ונתפרש בדהי״א (י״א ו׳) כל מכה יבוסי יהיה לראש ולשר.

יג) בירמיה (כ״ה ב׳) תושע יהודה — תחת תושע ארץ יהודה, ובתהלים היתה יהודה לקדשו — תחת היתה ארץ יהודה, כי הלשונות „תושע והיתה״ מושכת שם נקבה ותיחסנה גם לשם יהודה, וזהו ארץ יהודה.

יד) ומה טוב לפרש עפ״י מדה זו מקיצור לשון את הפסוק בתהלים (קמ״ה ט״ז) פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, ואין הלשון מבורר, כי באמרו „את ידך״ בנוכח, הי׳ צריך לומר פתח, גם כן בנוכח, וכן הי׳ צריך לומר תחת ומשביע — והשביע בסגנון יחוסי להלשון פתח.

אך נראה דתחלת הפסוק נמשך ומחובר עם הקודם, ורק בא בשנוי לשון וקצר, ושיעורו: עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו, ואתה (הנך) פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. וטוב ויפה המשך הלשון וענינו, כי הכל בא בדרך הודעה. ויען כי המלה „ואתה״ דרושה לבא שתי פעמים תכופים נשמט בפעם אחת, כי כן דרך הלשון וסגנונו.

אמרי לי אחי הוא (כ׳ י״ג).

המלה „לי״ באה כאן תחת המלה „עלי״, כלומר, אמרי עלי שאחיך אני, וכמו בפ׳ תולדת (כ״ז ז׳) וישאלו אנשי המקום לאשתו, שהכונה על אשתו (על אדות אשתו, מי היא), ובריש פרשה בשלח (ע״ד ג׳) ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם, דהכונה ואמר על בני ישראל, על אודות בני ישראל, ובפ׳ פנחס (כ״ו ס״ה) כי אמר ה׳ להם מות ימותו במדבר — תחת כי אמר ה׳ עליהם, על ארותם, ובספר שופטים (ט׳ נ״ד) פן יאמרו לי אשה הרגתהו — תחת פן יאמרו עלי, וזה הוא, מפני כי אות הער״ן מפני קלות הברתו

נשמט לפעמים, ככל אותיות אחה״ע, ועוד כתבנו מזה למעלה בפרשה לך, בפסוק ולישמעאל שמעתיך (י״ז כ׳) דשם גם כן הכונה ועל (אדות) ישמעאל, עיי״ש.

וה׳ פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה׳ לשרה כאשר דבר (כ״א א׳)

דש״י מיישב את כפילת הלשון, ומפרש, כאשר אמר — בהריון, וכאשר דבר בלידה. אבל עכ״פ אין מבואר למה באים שני הענינים ועמם כפל הלשון, בעוד שאין כל הכרח לזה, וגם כי הלידה כרוכה בהריון, ואם דיבר בלידה הלא ממילא נאמר או נחשב בהריון.

אבל אפשר לפרש הדבר בדרך דרש אגדי עפ״י מה שכתב רש״י למעלה בפסוק וה׳ המטיר (י״ט כ״ד) בכל מקום דכתיב וה׳ — הכונה הוא ובית דינו, כלומר, שכביכול, הוא מתיישב עם בית דינו על תוצאת הדבר, ובית דינו — הם המלאכים, כמש״כ רש״י בפרשה בראשית בפסוק נעשה אדם (א׳ כ״ו) דלכן כתיב נעשה, בלשון רבים, מפני שנתיישב עם המלאכים על דבר בריאת האדם.

ועוד צדיך להוסיף בזה מה שאמרו חז״ל (תענית ב׳ ב׳) דמפתח של לידה מסור כולו בידו של הקב״ה לבד, בלא השתתפות או שליחות מלאכים.

ומעתה יתבאר בפסוק זה בכפילת ענינו ולשונו (עפ״י דברי רש״י שהבאנו), וה׳ (הוא ובית דינו) פקד את שדה כאשר אמר — בהדיון, שנתיישב עם המלאכים אם לזכות אותה בהריון (אחרי שהיתה עקרה, כמבואר ס״פ נח (י״א ל׳). ויעש ה׳ לשרה כאשר דבר — בתולדה, שהצלחת דבר זה בידו לבדו, כמבואר.

ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו יצחק וימל אברהם את יצחק בנו (כ״א ג׳-ד׳)

כפי הנראה משטחות הלשון והמשכו, קרא לו אברהם שם קודם המילה, ולכאורה היה לנו ללמוד ממנו לדורות לקרוא שם להנולד מיר כשנולד ולא כנהוג אצלנו לאחר המילה, אך באמת אין ראי׳ מאברהם, יען כי עוד טרם נולד יצחק, עוד בהבטחת ה׳ לו על לידת בן, אמר לו, אבל שרה אשתך יולדת בן וקראת את שמו יצחק (פ׳ לך, י״ז ט״ז). אם כן, מכיון מיד שנולד חלה עליו מצות ה׳ לקרוא לו שם, ומצות מילה היה לאחר שמונת ימים ללידתו, ולכן קיים המצוות כסדרן, אבל אנו לא נצטוינו על קריאת שם תיכף להולדו, לכן אנו קוראים לו שם לאחר שבא ביהדות, לאחר המילה, כי המילה היא מצוה שהזמן גרמא, וקריאת שם אינו מוגבל בזמן.

ולפי זה ידויק לשון הכתוב כאן ויקרא אברהם את שם בנו... וימל אברהם את יצחק... כאשר צוה אותו אלהים. ואם הלשון כאשר צוה מוסב דק על המילה, אין זה מוכרח להודיע, דהוא דבר ידוע מכבר (בס״פ לך), אך הצוי מסודר על סדר הענינים, כאשר צוה אותו אלהים על קריאת שם מיד כשנולד, ועל המילה — בשמיני.

וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו (כ״א ד׳-ה׳)

שייכות הענינים זה לזה אינו מבואר, וגם מספר שניו בעת ההיא גם כן ידוע מכבר, שאמר הלבן מאה שנה יולד (פ׳ לך י״ז י״ז).

ואפשר לפרש טעם ההודעה וההמשך בזה, שרצה הכתוב לרמז, כי אעפ״י שעפ״י הטבע, זה הולד הנולד מאב ואם זקנים הוא חלוש המזג ורפה כח, ולכן נוהגים על הרוב לדחות זמן המילה עד שיתחזקו כחותיו (ע׳ מזת במ״ר ר״פ תצא), אבל כאן מל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, ואעפ״י שהי׳ אברהם אז בן מאה שנה, בכל זאת היה הנולד חזק בגופו עד שלא הי׳ כל הכרח לדחות זמן המילה.

ולפנינו בריש פרשה תזריע בפסוק וביום השמיני ימול יבאו אי״ה כמה וכמה חדושים ובאורים בעניני מילה.

ותאמר שרה צחוק עשה לי אלהים כל השומע יצחק לי (כ״א ו׳)

הפעל „צחק״ יבא על הרוב במובן השתעשע בלעג והוללות, כמו הביא לנו איש עברי לצחק בנו (פ׳ וישב, ל״ט י״ד ועוד שם י״ז), ויקומו לצחק (פ׳ תשא), ובשופטים (ט״ז כ״ה) ויצחק לפניהם, כלומר, שעשה התולים, וביחזקאל (כ״ג ל״ב) תהיה לצחוק וללעג. וכן יתפרש למעלה בפרשה כאן ותצחק שרה, למה זה צחקה שרה, ובתרגומו וחיכת שרה, וכן כאן, צחוק עשה לי אלהים, כל השומע יצחק לי, דהמובן, אלהים התל בי וכל השומע יתהתל או ילעג לי, מלשון חוכא. כמו שתרגם ותצחק — וחיכת.

אבל כאן הפך אונקלוס את המובן בלשון צחוק עשה לי אלהים — חדוא עביד לי, כלומר, שמחה סבב לי, וכל השומע יצחק לי — יחד לי, ישמח אתי.

וזה הוא, עפ״י הגמרא בב״ב (ע״ה ב׳) דלשון או מבטא שאינו מכובד אין ליחס לפועל ה׳ מפני הכבוד. וכעין מה שאמרו במו״ק כ״ח ב׳, אף מרים בנשיקה מתה, ומפני מה לא נאמר, מפני שגנאי הדבר לאמרו. כי בענין מיתת נשיקה כתיב על פי ה׳, ובמיתת אשה אין זה לשון מכובד לפני ה׳.

וכן מתבאר במס׳ ברכות (ס״ב ב׳), כשאמר דוד לשאול אם ה׳ הסיתך בי (ש״א כ״ו) רגז עליו הקב״ה על שקראו מסית שאין פעולה זו מכובדת, והעניש אותו, עיי״ש.

ועוד מתבאר ענין זה באגדה ובהגדה לפסח על הפסוק בפ׳ שמות וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים, דרשו, מה ראה — ראה פרישות דרך ארץ, כלומר, פרישות מחיי אישות, מפני כי לאחר גזירת פרעה להשליך הילדים לנהר לא רצו ישראל להוליד לבהלה. וזה מרומז בזה, משום דבכל מקום דכתיב הפעל „ראה״ כתיב דבוק לו מה ראה, וכאן כתיב וירא אלהים ולא כתיב מה ראה, ולכן דריש שראה פרישות דרך ארץ, ומפני שאין זה לשון מכובד כלפי ה׳, ולכן סתם הכתוב ולא פירש מה ראה. וגם יובן הלשון וידע אלהים, יען כי עניני צניעות אי אפשר לאדם לראות ולדעת, ורק ה׳ ראה וידע.

ועיין עוד מכלל ענין זה לפנינו בפרשה ראה (י״א כ״ח). ומכל זה מצא אונקלוס לנכון לתרגם המלה צחוק עשה לי אלהים בשנוי מאשר בשאר מקומות, כמו שבארנו, ויפה כיון.

אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך (כ״א י״ב)

ואף כי בפסוק הקודם כתיב רק וירע בעיניו על אודות בנו, ולא נזכר גם „ועל אמתו״, יתכן לומר, שמדמז הכתוב, שאבדהם לא תביע מפורש צערו על הגר, שהי׳ ירא מקנאת שרה, אך ה׳ הרואה ללבב, ידע מזה והזכיר לו גם זה.

כי ביצחק יקרא לך זרע (כ״א י״ב)

במשנה נדרים (ל״א א׳) הנודר שלא יהנה מזרע אברהם אסור בישראל ומותר באומות העולם, משום דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע, ופירשו בגמרא, והאיכא עשו (ומשמע לי׳, ביצחק — בכל זרע יצחק, ועשו בכלל), ותירצו — ביצחק ולא כל יצחק, ומשמע לי׳ ביצחק — בחלק או במקצת מזרעו, ומוסב רק על יעקב.

ואפשר להסביר טעם הדרשה „ביצחק ולא כל יצחק״, משום דמתכונת אות הבי״ת להורות לפעמים גם על מקצת הדבר, כמו ותתפשהו בבגדו (פ׳ וישב) דבודאי הכוונה רק במקצת, בקצה הבגד, אבל לא בכל הבגד כולו, כי זה לא יתכן.

ויותר מזה במכות כ״ב ב׳ לענין מלקות, אוחז בבגדו אם נקרעו נקרעו, ושם בודאי בקצה הבגד שיהי׳ באפשר להקרע. וכן במשלי (ט׳ ה׳) לכו לחמו בלחמי, אין הכוונה בכל הלחם שיש לו אך בחלק ממנו כפי הדרוש

לאכילה, וכן היפה בנשים (שה"ש א' ח') ישר באדם (מיכה ד ב'), אין הכונה בכל הנשים ובכל האדם שבעולם, כי מניין לדעת זה, אך בחלק מהם, והרבה לשונות כאלה.

וכן נראה הכונה בפ' בחקתי (כ"ו ל"א) ולא אריח בריח ניחוחכם, דמכוין אפילו במקצת, יען כי בשלום ובברכה כתיב וירח ה' את ריח הניחח (פ' נח, ח' כ"א) אבל בתוכחה גם לא מקצת. וכן כאן ביצחק — בחלק ממנו ולא בכולו.

ואמנם בכלל יש להעיר בגוף הדרשה ביצחק — ולא כל יצחק, ממה שאמרו ביבמות (ק"ב א') לענין חליצה שצריכה להסתדר בשלשה דיינים, ואמרו דדיין גר פסול להיות אחד מהם, ואפילו אמו מישראל, משום דכתיב ונקרא שמו בישראל חלוץ הנעל — עד שיהא כולו (כלומר בית דין כולו) מישראל (גם אביו וגם אמו), וסמיך בזה על המבואר בגמרא שם, דהלשון „בישראל" מוסב על ב"ד.

והנה דרשה זו, בישראל — כולו מישראל היפך מדרשה שלפנינו ביצחק ולא כל יצחק. ואיך יתאימו שתיהן.

אך אפשר להסביר הדבר, משום דבעלמא קי"ל שאעפ"י שהדרשה תדרש אעפ"י כן „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (ע' שבת ס"ג א'), ועל כן השתדלו החכמים במקרים כאלה לכוין בתוך הדרשה גם הוראת הפשט.

וכאן לפי פשוטו קאי השם „בישראל" (ונקרא שמו בישראל חלוץ הנעל) על כל ישראל, כלומר, שיקרא כן בתוך עם ישראל, ובאופן זה בהכרח לפרש בישראל — בכל ישראל, יען כי לא שייך לומר שיקרא כן במקצת ישראל, שמקצת ישראל יקראו לו חלוץ הנעל ומקצת לא יקראו לו כן.

ולכן מכיון שבפשטות הכתוב בהכרח לפרש בישראל כל ישראל, לכן גם לפי הדרשה דהשם בישראל מוסב על דיינים אנו תופסין הלשון בישראל — כולו מישראל, כי לא יתכן לקרוא כך וכך.

ועל זה אפשר להמליץ לשון חז"ל „אהני קרא ואהני מסורת" (זבחים, ל"ז ב').

ודע, כי מטעם זה כתבו בשו"ע או"ח הלכות ראש השנה סימן תקצ"א סעיף ז' לקיים הנוסח המקובל במוסף לרה"ש „ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור", וכתבו בזה הלשון „והמדקדקים לומר לזרעו של יעקב משנים ממטבע שטבעו חכמים בתפלה ואינם אלא טועים", עכ"ל.

ובט"ז הביא דעה חולקת על זה, אך דוקא צריך לומר לזרעו של יעקב, כי אעפ"י דקיי"ל כהדרשה „ביצחק ולא כל יצחק", (כמו שהבאנו

למעלה,) בכל זאת אחרי דקיי"ל דגם זרע פסול נקרא זרע סתם (יבמות ע"א א') לכן כדאי לומר לזרעו של יעקב, עכ"ל.

ואמנם אי משום הא לא אריא, שהרי מצינו מפורש בלשון התורה, כי ביחס יחוס האומה כולל שם „זרע" רק של יעקב, אעפ"י שאין כתוב מפורש, והוא בפ' ואתחנן (ד' ל"ז) ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו, הנה פתח בלשון רבים את אבותיך וסיים בלשון יחיד בזרעו אחריו, תחת בזרעם אחריהם, אלא צריך לומר, שבמכוון דייק לומר בזרעו אחריו, בלשון יחיד, בסמיכות על הפסוק שלפנינו כי ביצחק יקרא לך זרע והיינו על מי שנאמר כי יקרא לך זרע, ובתוספת הדרשה ביצחק ולא כל יצחק, כמו שהבאנו.

אך בכלל אינו מובן, מה הפסד אם יאמרו לשון ברור, לזרעו של יעקב וכמו שאמר יעקב בתפלתו, הצילני נא מיד אחי מיד עשו, ואמרו על זה בזוהר שם, מכאן שבתפלה צריך לומר לישנא בבירא. ומה"ט נוהגין בתפלה על החולה ליחס את שמו על שם אמו, מפני שהיא ודאית, כלומר, אעפ"י שהי' די לומר רק „מיד אחי" והי' מוסב על עשו, כי לא היו לו עוד אחים.

אבל אפשר לומר, דמטעם אחר אין לומר הנוסח „לזרעו של יעקב", והוא עפ"י הכתוב בתהלים (כ"ב כ"ד) הללוהו כל זרע יעקב כבדוהו וגורו ממנו כל זרע ישראל, ואמרו על זה במ"ר, ויקרא פ' ג', זרע יעקב, אלו י"א שבטים, שנולדו לו עודו בשמו יעקב, טרם נקרא ישראל, וזרע ישראל זה שבט בנימין, שנולד לו לאחר שנשתנה שמו של יעקב לישראל.

ולפי זה אי אפשר לומר לזרע יעקב מפני שאינו כולל שבט בנימין, וגם לא לזרע ישראל שאינו כולל י"א שבטים, ועל כן טוב טוב הנוסח הישן לזרעו סתם כדעת השו"ע, והקב"ה ליבא בעי דכתיב (ש"א, ט"ז ז') וה' יראה ללבב (סנהדרין, ק"ו ב').

ודרך אגב בענין זה ראוי להעיר, למה מזכירין את זכות העקדה על שם יצחק, ועקדת יצחק, ולא על שם אברהם, ועקדה שעקד אברהם את יצחק, והלא לכאורה זכותו של אברהם גדולה משל יצחק, כמו שכתבו תוס' בב"ק (כ"ג א'), „דיותר יש לאדם ליזהר שלא יזיק לאחרים מאשר לא יוזק בעצמו". וכאן הי' אברהם הממית ויצחק המומת ולפי זה הי' לו לאברהם יותר ליזהר במעשה זה, ובכל זאת נזדרז לקיים צוי זה, וכמש"כ וישכם אברהם בבקר, ואמרו על זה (פסחים ד' א') מכאן שזריזים מקדימים למצות.

ואפשר לומר, דבעיקר צוו זה ומילואו אמנם זכות יצחק גדולה משל אברהם, יען כי אברהם שמע הצוי ישר מאת ה', ואין זה ריבותא לקיים דבר ששומעים בדרך זו, ישר מה', אבל יצחק קיים הדבר אך ורק עפ"י ששמע מאברהם והאמין לו במסירת נפשו, ולכן מזכירים זכות הדבר על שמו.

ויתן אל הגר שם על שכמה (כ"א י"ד)

לכאורה הלשונות ויתן, שם, כפולים, ואמנם יתבאר היטב עפ"י מה שאמרו בסוף מס' תמורה (ל"ד א') על הפסוק דריש פרשה צו בענין דשן המזבח (ר' ג') ושמו (לחדשן) אצל המזבח, ועל זה אמרו בגמרא שם, ושמו — בנחת, ושמו — שלא יפזר. ומבואר מזה, דהלשון „שימה" מורה על הינחת הדבר בסדר ובמשטר, ומעין הלשון שם שם לו חק ומשפט (פ' בשלח) ושלא במהירות וחפזון, כמו שאמר, ושמו — בנחת, כמו ושם דרך (תהלים נ').

וזהו שאמר הכתוב כאן בכפל לשון ויתן, שם, ומכוון לומר, כי לא רק נתן לה הלחם והמים מיד ליד, אך עוד סידר הדברים על שכמה, באופן שינוחו היטב, ולא יתפזרו ולא יכבידו עליה ולא יטרידוה. — ובפרשה צו (שם) הארכנו בענין תכונת הפעלים נתינה ושימה גם מה שנוגע לדינא.

ויקרא מלאך ה' אל הגר (כ"א י"ז)

לפי המתבאר בענין זה, הי' כאן עיקר הנס שראתה באר מים, והנה לזה לא הי' נחוץ כלל קריאת המלאך, כי אם להסב עיניה שתראה באר מים.

אך אפשר לומר בכוונת הקריאה של המלאך, כי יען כי כפי המתבאר למעלה בפסוק ט"ו, רצתה הגר להפטר כולה מהילד, כמו שכתוב שם, ותשלך את הילד תחת אחד השיחים ותאמר אל אראה במות הילד, והי' אפשרות, כי לאחר שתעזבנו יעמוד מחליו ויבריא, ואז ישוב אל אברהם, וזה לא יהי' לרצון למצב ביתו של אברהם ועפ"י יחוסה של שרה לזה — לכן, כדי למנוע כל זה קרא אליה המלאך בדברי רצוי ונחומים, לעודדה ולחזק רוחה ולעורר בה חפץ ורצון לחיי הילד, והבטיחה, כי לגוי גדול יהי', ולכן לא תתיאש ממנו ותטפל בו, וכמו שאמר בתכלית דבריו, קומי שאי את הנער.

כי שמע אלהים את קול הנער באשר הוא שם (כ"א י"ז)

ברש"י כאן בא דרש ארוך לתכלית הלשון באשר הוא שם, וקיצור מדבריו בא בתלמוד מס' רה"ש (ט"ז ב') וברש"י שם.

ועל דרך הפשט יש לפרש הלשון באשר הוא שם, כי המלה „באשר" מקוצרת מן „במקום אשר", וכוונתו לומר, כי שמע ה' אל קול הנער במקום אשר הוא נמצא כעת תחת אחד השיחים ששם השליכתו אמו (פ' ט"ו).

ומצינו המלה „באשר" במובן „במקום אשר", ברות (א' ט"ז) ובאשר תליני אלין, שבאורו במקום אשר תליני, ובשופטים (ה' כ"ז) באשר כרע שם נפל, הכוונה — במקום אשר כרע, ובשמואל א' (כ"ג י"ג) ויתהלכו באשר התהלכו — תחת ויתהלכו במקום אשר התהלכו. ועוד כהנה.

ויטע אשל (כ"א ל"ג).

לדעת חכם אחד בגמרא (סוטה י' א') באור המלה אשל — שנטע פרדס, ולדעת חכם אחר הוי הכוונה „אשל" — פונדק (אכסניא). ולכאורה הדעת מן נטיעת פרדס מסתבר, כי לבד הלשון ויטע שנמשך אל יסוד פרדס, אך גם באורו של השם אשל מורה על זה, כי „אשל" הוא מין אלה עבותה או מין אילן חסון ומרובה בענפים, וכמו בשמואל א' (כ"ב ו') ושאול יושב בגבעה תחת האשל ברמה. ויותר מזה, כי שם בשמואל (ל"א י"ג) בענין קבורת שאול כתיב ויקברו תחת האשל, ובאותו ענין בדהי"א (י' י"ב) כתיב תחת האלה, הרי מפורש דאשל הוא אלה, ואלה הוא אילן גדול וחזק, כמש"כ.

וגם מפני זה נוח לפרש אשל — מין נטיעת פרדס, עפ"י מה שכתבנו למעלה ריש פרשה זו בפסוק והשענו תחת העץ (י"ח ב'), שמפני החום הגדול השורר בארצות המזרח הי' מושבם ומשכנם בכל עניניהם תחת צל אילן, ויען כי הוא (אברהם) הי' נושא נפשו לאסוף אנשים אורחים ולפרסם שם ה', כמו שכתוב כאן ויקרא שם בשם ה' אל עולם, ולכן השתדל להמציא להם עונג ונעימות בישיבה תחת צל אילנות כדי שיתאספו אליו, ולתכלית זו נטע פרדס.

אבל אפשר לומר בדעת החכם שנטה מפירוש זה, שנטע פרדס, משום דכידוע לא הי' יכול אברהם לתקוע דירתו במקום אחד בקביעות, מפני שהי' נכנע תחת פקודת ה' לך לך... אל הארץ אשר אראך, ובדרכו לא ידע אותה הארץ ומתי יבוא לשם. וכמו שכתבנו מזה למעלה בפרשה לך בפסוק הפרד נא מעלי (י"ג ט'), וכן מתבאר בפרשה זו, כי בפסוק זה כתיב שישב בארץ פלשתים, ולאחר העקידה ישב בבאר שבע (כ"ב י"ט), ובגמרא תענית אמרו (כ"ג א') כי לנטיעת פרדס עד שיתבשל כל צרכו דרוש לעבור שבעים שנה, אם כן לא היה יכול כאן לנטוע פרדס ולחכות זמן ארוך עד שיוכל להזמין אורחים ליהנות, כי אולי תבוא אליו פקודת ה' ללכת משם בתוך הזמן.

וזה שסבר כי נטע פרדס, צריך לומר, כי אם רק למען הישיבה בו וליהנות מצלו, שזה היתה מטרתו, אין דרוש זמן מרובה כ"כ.

ולדעת החכם שהבאנו, דבאור השם „אשל" הוא אכסניא, לא נתבאר על איזה יסוד יכון ענין אכנסיא בשם „אשל". ורש"י פירש, שהוא על דרך נוטריקון מהאותיות שבשם זה אכילה, שתיה, לויה, שהי' מלוה את האורחים בצאתם, ולא אדע למה לא סמך באות הלמ"ד שם לינה, שנתן להם גם מקום ללון, וכמו שאמרה רבקה לאליעזר (פרשה חיי, כ"ד כ"ה), גם (לנו) מקום ללון, וזה פרט אחד מפרטי הכנסת אורחים.

ויתכן לומר, משום דמצות לויה עולה על כולם, וכמו שאמרו (סוטה מ"ו ב') כל מי שאינו מלוה כאלו שופך דמים, וכופין ללויה. וכשהתודו הזקנים במקרה עגלה ערופה (ס"פ שופטים), אמרו, ולא פטרנוהו (להרוג) בלא לויה, ופרעה זכה שישתעבדו ישראל אצלו, בשביל שליוה לאברהם בצאתו ממנו, כמבואר הכל בגמרא שם, ולכן תפס בשמות הנוטריקון את החשוב יותר.

ויש להעיר בשבת (ק"ה א') שחקרו מניין ללשון נוטריקון מן התורה, ולא סמכו על שם „אשל". ואפשר לומר, משום דמשמעות שם זה בא במחלוקת כמו שכתבנו למעלה דלחד מאן דאמר ענין אשל — פרדס, ולדידי' אזל ענין נוטריקון זה. — ואמנם בילקוט תהלים (ק"י) מובא נוטריקון זה.

ודע דעפ"י מה שבארנו דשם אשל ענינו אילן גדול וחזק ומרובה בענפים יתבאר מה שמצינו בגמרא כנוי לחכמים גדולים בשם „אשלי רברבי" (ב"ב ל"א ב' ועוד) וזה הוא, מפני שרגילים לכנות את החכמים המצוינים בשמות משותפים עם אשלי רברבי. שענינם אילנות גדולות ואדירות, כמו השם ארז, בשבת (קי"ח ב') ונטעתי חמשה ארזים בישראל, ומכוון לחכמים גדולים, ובמו"ק (כ"ה ב') אם בארזים נפלה שלהבת, ובפסחים (קי"ב א') התלה באילן גדול (כנ"ל), ואשלי הוא הרבים מן „אשל".

והאלהים נסה את אברהם (כ"ב א')

לא נתבאר על מה בא הה"א בשם והאלהים, ולא ואלהים, כמו בעלמא, ברא אלהים, ויאמר אלהים, וכן תמיד כמעט.

ואמנם כלשון זה מצינו עוד באיזה מקומות, כמו בפרשת וישלח (ל"ה ז') שם נגלו אליו האלהים, ובפרשת יתרו (י"ח י"ט) היה אתה לעם מול האלהים ועוד כהנה.

ואולי טעם הדבר, משום דשם אלהים יונח לפעמים גם על שלוחו של מקום, כמו ראה נתתיך אלהים לפרעה (פ' וארא, ז' א'), וגם על אדם נהדר בקודש, כמו אלהים לא תקלל (פ' משפטים) ומקביל אל התואר הסמוך ונשיא בעמך לא תאור, ומוסב על דיין, ולכן, במקום שבא לכוין ההוראה לשם ה' לבדו, כמו כאן (מפני שעל אבדן אדם אין לסמוך גם על מלאך כי אם על ה' לבדו, כמו שנבאר להלן (פסוק י"א) בלשון ויקרא אליו מלאך ה'), על כן מיחסו כאן בה"א הידיעה, שזה דרך כבוד וגדולה, כמו האזינו השמים, הושיעה המלך (ש"ב י"ד ד') ועוד כהנה.

והאלהים נסה את אברהם (כ"ב א')

במדרש כאן, בשעה שאמר הקב"ה לאברהם קח נא את בנך... והעלהו שם לעולה, אמר אברהם לפניו, רבש"ע, גלוי וידוע לפניך, שבשעה שאמרת לי קח את בנך והעלהו לעולה, הי' לי מה להשיב, אתמול אמרת כי ביצחק יקרא לך זרע ועכשיו אתה אומר והעלהו לעולה, אלא שכבשתי רצוני לעשות רצונך בלב שלם וכו'.

והנה בכלל כל טענה זו למותר או למחסור, כי מה לאדם להתווכח עם ה', ומי בא בסודו, ובודאי משפטי ה' ישרים.

ובארנו בתו"ת עפ"י מה שכתב הרמב"ם בפי' המשנה מפרק י' דסנהדרין בגדרי הנבואה, מתי דרוש להענות לרות הנבואה ומתי אין צריך לשמוע אליו, והבאור הוא, כי לפי מה דקיי"ל (שבת נ"ה א') מעולם לא יצאה מדה טובה מפי הקב"ה וחזרה לרעה, לכן אם עפ"י רוח הנבואה ישוב הדבר הנבטח מטובה לרעה אז אין צריך לשמוע לו, יען שאין זה רוח נבואה אמתית, מפני שהקב"ה אינו חוזר מטובה לרעה, ורק אם עפ"י רוח הנבואה חוזר הדבר מרעה לטובה, או גם מטובה לטובה, מטובה אחת לטובה אחרת, אז צריך לשמוע אליו.

וזה טען אברהם, כי אם הי' מחשב את דבר העקדה לשנוי מטובה לרעה, מטובת כי ביצחק יקרא לך זרע לרעה מן והעלהו לעולה — לא הי' דשאי כלל לשמוע אל רוח הנבואה הזאת, אך מפני שכבש רצונו לעשות רצון ה' בלב שלם, לא נחשב אצלו השנוי הזה חזרה מטובה לרעה, כי אם מטובה לטובה, יען כי השמיעה לה' תחשב לו גם כן לטובה, ובאופן כזה נתחייב לשמוע אל רוח הנבואה.

ואם כן, כל עיקר נטיתו להשמיעה לרוח הנבואה, אם בחיוב אם בשלילה, הי' תלוי ברגשי לבו איך לחשב את דבר העקידה, אם שינוי מטובה לרעה או מטובה לרעה, ולפי זה בודאי גדול זכותו.

והאלהים נסה את אברהם (כ"ב א')

מה שתלה הנסיון באברהם יותר מביצחק, כי כפי המתבאר במדרשים ידע יצחק מזה ונענה לזה, וגם אנו מבקשים בתפלה לזכור לנו את זכות העקידה שעקד אברהם את יצחק בנו, ולא את זכות יצחק הנעקד. — אפשר לומר פשוט, משום דאינו דומה נסיון של צדיק בן צדיק לנסיון של צדיק בן רשע, כי בעוד שהצדיק בן צדיק כבר ראה ולמד בבית אביו הרבה קדושה וטהרה, אמונה ויראה, הנה הצדיק בן רשע ראה בבית אביו הכל להפך, וכבש את כולם, ושלט ברוחו והתגבר עליהם, ולכן זכות נסיונו גדול. והנה אברהם הי' צדיק בן רשע ויצחק צדיק בן צדיק, ולכן תלה זכות הנסיון באברהם.

ואמנם כבר כתבנו למעלה פ׳ לך (כ״א י״ב) כי בפרט אחד גדול זכותו של יצחק מאברהם, יען כי אברהם שמע צווי זה ישר מה׳ ואין זה ריבותא לקדם, אבל יצחק שמע מאברהם והאמין לו.

וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו (כ״ב ג׳)

באגדה דחלק (ק״ה ב׳) והובא ברש״י כאן, שאברהם בעצמו עשה מעשת חבישת החמור, מפני רגשי אהבתו לקיים מצות ה׳. ועיין מה שנעיר על זה להלן בפ׳ וישב בפסוק ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה (ל״ט כ״ב).

שבו לכם פה עם החמור (כ״ב ה׳)

בכמה מקומות בתלמוד דורשים את הלשון עם החמור — עם הדומה לחמור, עיין יבמות (מ״ב א׳). והנה לבד שאין מבואר ההכרח לדרוש כן, עוד אין מבואר, כי אם הכוונה שלא לקרא המלה עם בחרי״ק העי״ן רק בפת״ח, הי׳ להגמרא לומר, אל תקרא כך (בחיר״ק) אלא כך (בפת״ח), כנהוג בכל מקום בתלמוד בשינוי קריאה הבא לרמז ולאסמכתא.

ולכן נראה הכוונה, שאין הדרשה באה לשנות הקריאה בנקוד כמבואר, אך הבאור הוא משום דהקשר משני פרטים יתבטא לפעמים במלת הקשר „את" ולפעמים במלת הקשר „עם".

וההבדל שבין הקישורים „את" ו„עם" כפי המתבאר בכ״מ במקרא ותלמוד, כי „את" מורה על חיבור קל וטפל, כמו שדרשו במס׳ ברכות (ל״ו ב׳) על הפסוק דפרשה קדושים וערלתם ערלתו את פריו, את — לרבות הטפל לפריו, ומאי ניהו, שומר לפרי (העלים והקליפות והפרחים) שגם הם חייבים בערלה ובעירובין (ד׳ ב׳) על הפ׳ ורחץ את כל בשרו פ׳ מצורע (ט״ו ט״ז) את לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו שערו, ובב״ק (מ״א ב׳) דרשו הפסוק דפרשה משפטים, ולא יאכל את בשרו (של שור הנסקל), את — לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו עורו (שאסורה ג״כ בהנאה, כמו הבשר). ומבואר מזה, דהמלה „את" ביחס הקישור מורה על קשר קל וטפל, ועל כן מרבים ממנו את הטפל.

וכנגד זה, המלה „עם" מורה על דבק חזק ואמיץ משני הצדדים, כמו בריש פרשה וישלח (ל״ב ז׳) וארבע מאות איש עמו, פירשו במדרש, עמו — כעמו (כמו עמו), מה הוא גבור אף הם גבורים, מה הוא רשע אף הם רשעים וכו׳, ומדייקים זה מדלא כתיב וארבע מאות איש א ת ו, דהי׳ במשמע דמיון קל ביניהם, אך כתיב „עמו", שזה מורה על שויון חזק ואמיץ ביניהם כמבואר.

ובריש פרשה בשלח (י״ג י״ט) ויקח משה את עצמות יוסף עמו, אמרו

בתלמוד (נזיר מ״ד א׳) עמו — במחיצתו, כלומר, סמוך ודבוק לו ולחפציו, ודייקו מדלא כתיב „אתו" רק „עמו", משמע דבוק לו.

ובפרשה בלק (כ״ב כ״א) וילך בלעם עם שרי בלק, ואמרו במדרש, שמח כמוהם, ומדייקו מדכתיב „עם" ולא „את" *).

ובמדרש פ׳ לך, מתחלה כשהי׳ לוט טפל לאברהם (בעשירות) כתיב וילך אתו לוט (י״ב ד׳), ולבסוף כשהי׳ גם ללוט צאן ובקר ואהלים (שם י״ג ה׳) ולא הי׳ עוד טפל לאברהם כתיב ויעל אברהם ולוט ע מ ו (שם שם א׳).

ובמס׳ ברכות (י״ב ב׳) דרשו הפסוק בשמואל א׳ (כ״ח י״ט) ומחר אתה עמי — עמי במחיצתי, והדיוק גם כן מדלא כתיב „אתי" ומשמע סמוך לו במחיצתו.

ובקדושין (כ״ב א׳) דרשו הפסוק בפרשה ראה (ט״ו ט״ז) בדין עבד עברי, כי טוב לו עמך, שיהא שוה לו במאכל ובמשתה. ומדייקו, מדלא כתיב כי טוב לו אתך, והי׳ במשמע בטפלות וקלות.

והנה גם כאן הכונה, מדלא כתיב שבו לכם פה את החמור, רק „עם" החמור, הרי נשתוו זה לזה שויון אמיץ ודבוק, וזהו — עם הדומה לחמור.

ובזה יתפרש היטב מה שלמעלה בפסוק ג׳ כתיב וישכם אברהם בבקר ויקח את שני נעריו א ת ו, ולא כתיב ע מ ו, וזה הוא, מפני כי בינו ובינם מרחק גדול בכל דבר וענין, והם רק כטפלים לו.

ומה שאמר אברהם ונשתחוה ונשובה אעפ״י שבלבו הי׳ בטח להעלות את יצחק לקרבן והו״ל לומר ואשובה (וע׳ רש״י) יתבאר אי״ה להלן בפ׳ ויצא בפסוק ונתנה לך גם זאת (פ׳ כ״ט כ״ז).

ויקרא אליו מלאך ה׳ (כ״ב י״א)

הצוי על העקידה הי׳ מקב״ה בעצמו ולא על ידי מלאך, אבל הקריאה על ההצלה כאן, היתה ע״י מלאך. וטעם הדבר, משום כדי לאבד אדם אין לסמוך גם על מלאך, ורק אם הקב״ה בעצמו מצוה אין טענה ואין הרהור, ולא כן על הצלת חיי אדם יכולים לסמוך גם על מלאך. וכבר זכרנו מזה בפסוק א׳.

---

*) ועפ״י זה ישבנו קושית המפרשים שם בפ׳ ויחר אף ה׳ כי הולך הוא (כ״ב כ״ב) והקשו, מה החרון הזה, והלא הרשה לו ללכת, כמו שאמר שם קום לך אתם.

אך הבאור הוא, כי הוא אמר לו קום לך א ת ם, שיהי׳ כמו טפל להם ולא יתרועע עמהם (כהוראת הלשון „את") ולבסוף כתיב וילך עם... ודרשו, שמח כמוהם, ולכן כעס.

ויאמר אברהם אברהם (כ״ב י״א)

רש״י פירש שכפילת השם מורה לשון חיבה. אבל לפי זה יש להעיר למה בקריאה שני׳ (בפסוק ט״ו) לא קרא אותו בשם כלל, אפילו פעם אחת, בעוד שענין הקריאה שם הי׳ כולו אהבה וחיבה, כמו שאמר שם כי ברך אברכך וגו׳, וכאן בפסוק זה אין כל ענין חיבה, כי אם זירוז למנוע הדבר.

ולולא דברי רש״י הי׳ אפשר להסביר כפילת השם כאן משום דמדרך הרוצה לזרז את חבירו למנוע מפעולה מסוכנה אשר הוא נכון לעשותה, דרכו לקרא אותו ברגש בכפילת שמו, וזה יעשה פעולה נמרצה על השומע לעצור פעולתו, וכן כאן נזדרז המלאך כדי לעצרו וקרא ברגש אברהם אברהם. אבל להלן בפסוק ט״ו לא הי׳ בהכרח לקרוא בשמו, יען כי כבר פסק ענינו עפ״י הקריאה הראשונה, ודיבר אליו במנוחה.

כי עתה ידעתי (כ״א י״ב)

הלשון עתה ידעתי אינו מבואר ברחבה, כי הלא כבר הי׳ נודע אברהם באמונתו ותומתו וצדקתו, וכמו שאמר ה׳ כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ושמרו דרך ה׳ וגו׳ (למעלה י״ח י״ט), והי׳ לו כאן לומר הנה ידעתי.

ואפשר לבאר הדבר, משום דכשאדם עושה דבר טוב ורצוי עפ״י מצות ה׳, אין ראי׳ מכרחת שעושה זאת רק עפ״י חובתו לשמוע אל מצות ה׳, יען כי אפשר שעושה זאת עפ״י רגשי לבו הטוב ורוחו הנדיבה לעשות טוב.

ולא כן כשעושה דבר שהוא נגד טבעו ורוחו, והיינו שעושה מעשה אכזריות, אשר לו לעצמו קשה וזר לעשותו, אך עושה זה משום שכן צוהו ה׳, ואינו מהרהר אחריו, אז ניכר ובולט שהוא סר למצות ה׳, יען כי לולא זאת לא הי׳ יכול לעשות כן מפני רגשי לבו הטוב.

וזהו שאמר המלאך, עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, ובמה אדע — בזה שלא חשכת את בנך ממני. שזה נגד טבעך ומזגך, והוא״ו מן ולא חשכת הוא כמו „יען״, יען לא חשכת, וזה עיקר טעם הנסיון מהעקדה.

ומצינו במקרא בא הוא״ו במובן „יען״, כמו בפרשה בשלח (ט״ז כ׳) וירם תולעים ויבאש, דהכונה, וירם תולעים יען כי נבאש, כי הבאישה היא סבה להרמת תולעים. ובישעיה (ס״ד ד׳) הן אתה קצפת ונחטא, שביאורו — אתה קצפת יען כי נחטא, ובאיוב (י״ד י׳) וגבר ימות ויחלש, והנה החלישות היא קודם מיתה, והי׳ צריך לומר וגבר יחלש וימות, אך הכונה לומר, וגבר ימות — יען כי יחלש ואפסו כחותיו. ועוד כהנה.

וכן נמצא בחז״ל, במס׳ נדרים (פ״ג ב׳) קונם שאני נהנה לבריות אינו יכול להפר, ויכולה היא ליהנות מלקט שכחה ופאה, ומתבאר שם בגמרא, דהלשון ויכולה בא תחת יען כי יכולה, וד״ל, לכן אינו יכול להפר, יען שאין הכרח לזה, להפר, כי הלא יכולה ליהנות מלקט שכחה ופאה.

ובב״מ (ק״ג ב׳) חולקין בזמורות ובקנים ושניהם מספקין את הקנים, ופירשו, דהלשון ושניהם מספקין טעם הוא יען כי שניהם מספקין לכן חולקין.

כי עתה ידעתי (כ״א י״ב)

לפי משפט הלשון הי׳ צריך לומר כי עתה אדע, בלשון הוה, ולא „ידעתי״ בלשון עבר, אך כבר כתבנו למעלה בפרשה זו בפסוק ושרה שומעת (י״ח י׳) שכן דרך הכתובים לכתוב לפעמים עבר תחת הוה והוה תחת עבר, והבאנו שם כמה דוגמאות לזה, וכן הוא מסגנון הלשון.

והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו (כ״ב י״ג)

בתרגום אונקלס (מדפוסים ישנים) ובתרגי״נ מתורגם איל אחר — דכרא חדא, וכנראה היו גורסים תחת איל אחר — איל אחד, בדל״ת תחת הרי״ש, והנה בכלל אין הדבר לפלא גדול, יען כי מצינו גם במקרא גופי׳ כמה פעמים חילופי דלי״ת עם רי״ש, כמו שם ריפת — דיפת (פ׳ נח י׳ ג׳ ודהי״א א׳ ו׳), דדנים — רדנים פ׳ נח י׳ ד׳ ודהי״א א׳ ו׳) דעואל — רעואל (פ׳ במדבר, א׳ י״ד וב׳ י״ד), וכל שם כפול הוא באיש אחד. ושם המקום רבלה — דבלה (מ״ב כ״ה ו׳ ויחזקאל ו׳ י״ד), ושם העוף דאה — ראה (פ׳ שמיני י״א י״ד ופ׳ ראה י״ד י״ג) ובש״ב (כ״ב י״א) וירא על כנפי רוח ובתהלים (י״ח כ״א) וידא על כנפי רוח, ובירושלמי תענית פ״א ה״א על הפסוק בישעיה (כ״א י״א) משא דומה איתא, כי בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב משא רומה (רומי) ועוד נמצאו חילופים כאלה. ולכן אין להתפלא על הנוסחאות בהתרגומים כאן *).

---

*) ועפ״י זה אמרתי לכוין מה שמצינו בתודה בפ׳ תשא (ל״ד י״ד) בפסוק כי לא תשתחוה לאל אחר, בא הרי״ש מן המלה „אחר״ בתמונה גדולה מהרגיל, ובפ׳ ואתחנן (ו׳ ד׳) בפסוק שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד בא הדלי״ת מן אחד גם כן בתמונה גדולה.

ואמרתי בטעם הדבר, כי יען שמצינו אפשרות חילופים של הדלי״ת עם הרי״ש, ובעוד שכל החילופים אין אסון אם תקרא המלא בדלי״ת או ברי״ש כי הלא אפשר שתבא המלה בדלי״ת וברי״ש — הנה באלה הפסוקים אם יתחלף בפסוק כי לא תשתחוה לאל אחר הרי״ש בדלי״ת הלא תצא קריאה מגונה ומחוללת עד מאוד, כי יצא הלשון לא תשתחוה לאל אחד, ובפסוק שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד יצא הלשון ה׳ אחר, ולכן באו בשני הפסוקים הרי״ש והדלי״ת בתמונה גדולה, מצוינת, לעורר ולהזכיר שיהיו זהירים מחילופים.

ואמנם כאן יש קצת סמוכים ללשון התרגומים, יען כי הלשון „אחד" אינו מכוון בשלמות, כי לשון זה הי' מכוון אם הי' נזכר מקודם שם וענין איל והי' עולה הלשון איל אחר מכוון וטוב, אבל הן מקודם לא נזכר שם איל (ועיין ברש"י בא דרש על זה).

ועוד גם מזה יש סמוכים, כי לפי הלשון „אחר" קשה איך לקח אותו אברהם להקריבו, ואולי הוא קנינו של איזה איש, והוי גזל.

אבל להגירסא איל אחד אפשר לבאר עפ"י הגמרא מגילה כ"ח א', ששאלו לאחד החכמים על הלשון בפ' פנחס את הכבש אחד, אם נאמר הכבש למה נאמר אחד (ובארנו במקומו, כי כונת השאלה, כי לפי משפט הלשון צריך לומר הכבש האחד, אבל לשון הכבש אחד אינו דבוק), והשיב, כי כונת לשון אחד — המיוחד שבעדר, כלומר, בריא וטוב, ע"כ.

והנה איתא בפרק ה' משנה ו' דאבות, דאיל זה שלקח אברהם נברא בראשית בריאת העולם, ולסימן לדבר זה הי' מסתבך בקרניו, והי' מיועד לקרבן, ואברהם ידע או הבין מזה כי איננו קנין אחרים, ולקחו. ולפי זה יונח עליו הלשון אחד במובן אחד — מיוחד, בערכו, בענין קדושה.

ולא חשכת את בנך את יחידך כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך (כ"ב ט"ז י"ז)

ולמעלה בקריאה ראשונה של המלאך (פסוק י"ב) לא הבטיח לו כל שכר כמו כאן, וזה דורש טעם, ועוד יש להעיר על כי בקריאה ראשונה אמר, כי לא חשכת את בנך את יחידך ממני, ובקריאה זו השני' השמיט המלה „ממני".

ואפשר ליישב שתי ההערות כאחת עפ"י מה שכתב רש"י למעלה פסוק י"ג, כי כשהקריב אברהם את האיל, הי' אומר על כל עבודה, יהי רצון שתהא זו כאלו עשויה בבני, ונצטרף לו זה לזכות מצוה.

והנה בקריאה ראשונה אמר המלאך בשם ה', ולא חשכת את בנך את יחידך ממני, והכונה — מפני מצותי שציויתי עליך, ומכיון שהיא מצוה לא שייך שכר, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קדושין ל"ט ב'), אבל בפעם השני' (בהקרבת האיל) לא נצטוה להעלות קרבן תחת בנו, ומדעתו עשה זה, ועל כן לא שייך על זה „ממני" כיון שלא נצטוה, וגם אחרי שלא נצטוה יש לו יתרון זכות לקבל שכר גם בהאי עלמא, ולכן בקריאה ראשונה נשמטה ברכה, וכאן באה.

פרשת חיי

ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים (כ"ג א')

בדש"י כאן בשם מדרש, דלכן כתיב בכל מספר המלה „שנה" ולא פעם אחת אחר כל המספרים, מאה ועשרים ושבע שנים, להורות, כי כשהיתה בת מאה היתה כבת עשרים לחטא, זכה וטהורה, וכשהיתה בת עשרים היתה כבת שבע ליופי.

הנה באמת תכונת תמונת אדם בערך היופי ניכרת ביותר בהיותו בן עשרים, שאז הגוף מתפתח בבנינו ותכונת היופי תתבלט אז בכל תומתה, והפסוק מתאר את יופי הבנות במשל, בנותינו כזוית מחוטבות תבנית היכל (תהלים, קמ"ד י"ב), ועל ילדה בת שבע שנים לא יקביל משל זה (ועיין עוד מענין זה בתלמוד ברכות י' ב', ובירושלמי קדושין פ"ב סוף הלכה ד', ובמ"ר שה"ש פרשה ב' פסוק ה' ובזהר פרשה יתרו, דף פ' ב'), ואם כן, באמרו בת עשרים כבת שבע ליופי הוא כמו דתלי עיקר בטפל וניכר בבלתי ניכר.

אך באמת הדבר נכון, משום דהיופי אשר בבת עשרים אין ודאי מוחלט שהיופי הוא טבעי, תולדתי, יען כי הרבה אמצעים ותחבולות יש להוליד את היופי, כמו כחל ושרק, סיכות ותמרוקות וכדומה, וכמו במלכים ב' (ט' ל') ותשם בפוך עיניה, ובאסתר (ב' י"ב) ששה חדשים בשמן המור וגו', ובתלמוד מס' שבת (פ' ב') אמרו, כי מדרך הבנות שהגיעו לפרקן לעדן בשרן, וכן מתבאר מהפזמון „לא כחל ולא שרק ויעלת חן" (כתובות י"ז א') וכן מעלים חן תכשיטין שונים, וכמו שאמרו, אין אשה אלא לתכשיטין, ופרש"י, כדי להתנאות בהן (שם נ"ט ב'), ועוד כהנה מאמרים.

והנה כל זה בבנות מגודלות, וכמו שאמרו שם בגמרא, הרוצה לעדן (להלבין) את בתו סמוך לפרקה ישקנה חלב, אבל הילדה בת שבע שנים אין דרכה בכל אלה, וכמו שכתב רש"י בשבת (ס"ה א') לענין שהבנות והוא ימשול בך).

הקטנות יוצאות (בשבת) בחוטין שבאזניהן, וכתב, דהבנות הקטנות מנקבות אזניהן ונותנין בהן חוטין כדי שלא יסתמו ואין נושאות נזמים בהן עד שתתגדלנה, עכ"ל. (וטעם נקיבת האזנים כתבנו למעלה בפ' בראשית בפ'

ולכן אם ילדה בת שבע שנים יפה, אז יפיה בטח טבעי ותולדי, ולא כן בת עשרים שנה. וזהו שאמר, שבהיות שרה בת עשרים הי׳ יפי׳ טבעי ותולדי כיופי ילדה בת שבע. וע״ל בפ׳ וירא בפ׳ אחרי בלותי (י״ח י״ב).

שני חיי שרה (כ״ג א׳)

לא נתבאר על מה בא לשון זה. ואפשר לפרש עפ״י מה שאמרו במדרש, שסיבת מיתתה היתה, שהשטן הודיע לה שאברהם שחט את יצחק, ומתוך חרדה פרחה נשמתה. אבל אנן קיי״ל „דאינש בלא זמני׳ אינו מת" (יבמות קי״ד ב׳), ואם כן איך אפשר שמפני החרדה תמות בלא זמנה, על זה אמר הכתוב, שני חיי שרה, כלומר, דאלה מספר שנים שחשיב כאן, מאה ועשרים ושבע, היו קצובים לה לחיות ולא יותר, והודעת השטן היתה רק להפסקת חייה המוגבלת.

ודע, כי עפ״י מה שכתבנו דקיי״ל „אינש בלא זמני אינו מת" — עפ״י זה אפשר לפרש מה שאנו אומרים בברכת ההודאה „ברוך שאמר", ברוך גוזר ומקיים — ולכאורה מה ריבותא הוא לגבי ה׳, והלא גם מלך בו״ד גוזר ומקיים, כי אם, למשל, בית משפט דן את אחד למיתה או לתפיסה, יוליכוהו תיכף מבית המשפט ומקיימים פסק דינו.

אך הבאור הוא, כי לפעמים יתכן שמלך בו״ד יגזור עונש בדין על אדם אחד, וגם הוא, וגם כל חילו והונו ואתו עמו כל מלאכי ארץ וחיילותיהם ביחד עם כל האנשים אשר על כל פני תבל כולם כאחד בכל כחם יאבו להשתדל להוציא אל הפועל פסק דין של המלך על איש זה — ולא יכלו, ופסק הדין ישאר לעולם בלתי מקויים מבלי אפשרות שיצא אל הפועל.

וזה יקרה באופן שבית המשפט ידון את חוטא אחד להתפיסה במאסר למשך שלש שנים, ואמנם כי מבית המשפט יוליכוהו תיכף לבית האסורים בחשבון לשבת שם שלש שנים, אך יקרה, שלאחר ישיבתו שם משך שנה אחת ימות שם, ואז אין כל אפשרות לקיים פסק דינו, כפי הקצוב, שישב שם שלש שנים, כי לא יחזיקו שם גוף מת. וממילא לא תתקיים גזירת המלך בשום ענין ואופן, כמבואר.

אבל אם מה׳ נגזר על איש שיענש באיזה מין עונש במשך שלש שנים (וכן גם כי יתברך במשך שלש שנים) אז בטח ימלא עונשו (או ברכתו) במשך זמן כזה, ולא ימות קודם מלוי הזמן הנקצב. וזהו באור הלשון והענין „ברוך גוזר ומקיים".

ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון בארץ כנען ויבא אברהם לספוד (כ״ג ב׳)

בסוף פרשת וירא מפורש שלאחר העקדה נתישב אברהם בבאר שבע, ולפי זה תמוה, איך היתה שרה בחברון. ואפשר לומר עפ״י מה שאמרו באגדות, דקודם שהלך אברהם עם יצחק לעקידה שלח את שרה מביתו כדי שלא תרגיש בכל ההכנה הנעשה ביציאה לדרך ההוא, ושלחה לחברון מהלך י״ב שעות מבאר שבע ומתה שם, ובא אברהם לשם.

והנה כתבנו לפי מובן המפרשים בלשון ויבא אברהם, שבא מן איזה מקום, כמו ויבא יעקב מן השדה (פ׳ ויצא), אבל לולא דבריהם אפשר לומר, דכונת הלשון ויבא אברהם אינו ממובן צעידה ברגלים והשבה ממקום, כי אם ממובן התעודדות לדבר, להוציא איזו פעולה כבידה ברגש הנפש ובגבורת הרוח, ומלשון הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי (פ׳ ואתחנן, ד׳ ל״ד), כי בא כי בא לשפוט הארץ (תהלים צ״ו י״ג), וישמעו כל השרים וכל העם אשר באו בברית (ירמיה, ל״ד י׳) ויבאו בברית לדרוש את ה׳ (דהי״ב, ט״ו י״ב) אשר באת לחסות תחת כנפיו (רות, א׳ י״ב), והרבה כהנה. וגם כאן הכונה בלשון ויבא אברהם שהכין עצמו ברגש וברוח כביר לספוד לשרה.

וכעין זה בפעל „בא" פרשנו הפעם „הלך", כי לפעמים יורה פעל זה לא על פסיעה ברגלים כי אם מענין התאזרות בגבורת הרוח ובעוז ואומץ הנפש למען הוציא אל הפועל פעולה כבירה וכבדה, ומזה הלשון וילך ראובן וישכב (פ׳ וישלח), שבודאי לא בנקל עלתה לו להחליט בנפשו להוציא דבר בלתי רצוי כזה, אלא בדבר.

וכן בפרשה שמות (ב׳ א׳) וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי ואחר גזירת פרעה להשליך הילדים ליאור בודאי הי׳ קשה לפניו לישא אשה ולהוליד לאבד, אך נזדרז בדבר וסמך על ישועת ה׳ (וחז״ל דרשו פסוק זה).

וכן בפרשה הנ״ל (ג׳ י׳) לכה ואשלחך אל פרעה והוציא את עמי, דהכונה, הזדרז בדבר בשליחתי, וכן שם (ה׳ י״א) אתם לכו קחו לכם תבן מאשר תמצאו, ופירש״י, לכו בזריזות, מפני שדבר קשה להפש תבן.

וכן בפ׳ בלק לכה נא ארה לי — כלומר, לכה בזריזות. והרבה יש כהנה. וכן פרשנו בר״פ וילך, וילך משה, עיי״ש.

ויקם אברהם מעל פני מתו וידבר אל בני חת (כ״ג ג׳)

הלשון „מעל פני מתו" אינו מבואר ברחבה, כי מה יחס שם פנים לכאן, וגם למה התאים הכתוב את קומו זה עם דבריו אל בני חת על דבר מערת המכפלה.

אך יתבאר היטב עפ״י המבואר במדרשים, כי יען שמאז ומעולם נתקדשה המערה לקודש לכן היתה קולטת רק אלה שמתו בנשיקה, כלומר, לא ע״י מלאך המות. וכאן אחרי כי לא הי׳ אברהם אצלה בשעת מיתתה (כמש״כ במאמר הקודם) לא ידע את תכונת ואופן מיתתה, אם מתה בנשיקה וראוי׳ היא להקבר במערת המכפלה, או כי מתה במיתה רגילת ע״י מלאך המות. ואם כן אינה תופסת מקום במערת המכפלה.

והנה אמרו במס׳ ע״ז (כ׳ ב׳) בתכונת המיתה אשר ע״י מלאך המות, שהוא, מה״מ, זורק טיפה לתוך פיו של האדם, וממנה פ נ י ו מ ו ר י ק ו ת ומת, ולא כן זה שמיתתו בנשיקה, אצלו לא נ ש ת נ ה מ ר א ה ה פ נ י ם, וברצות אברהם להוכח על אופן מיתתה, אם בנשיקה, או ע״י מלאך המות, נסתכל בפניה לראות כי אם הריקו, אות הוא כי מתה ע״י מלה״מ, עפ״י זריקת טיפה, וכיון שראה שפניה לא נשתנו, ונוכח שמתה בנשיקה וראויה להקבר במערת המכפלה, אז החל לישא וליתן בזה עם בני חת. ומדויק הלשון מעל פ נ י מתו, ממדאה פניה. וגם מתבאר סמיכות קימה זו עם התחלת ענינו עם בני חת.

ופגעו לי בעפרון (כ״ג ח׳)

לא נתבאר למה בחר להוציא כל ענין זה ע״י שלוחים ולא פנה אליו בעצמו. ואפשר לומר עפ״י מה שאמרו במס׳ מכות (י׳ ב׳) הרבה שלוחים עושים ופירש״י, דבר שלא נעשה ע״י האדם בעצמו, נעשה ומתקבל ע״י שלוחים, עכ״ל. ולכן פנה אליו באמצעות בני חת בתקוה יותר בטוחת להשיג מבוקשו. ועיין עוד להלן בפרשה בפסוק ויאמר אל עבדו זקן ביתו (כ״ד ב׳) נשתמש שם גם כן בסברא זו.

וכן צרפנו סברה זו להלן בפ׳ ויחי, בעת שרצה יוסף לבקש מפרעה רשות ללכת לקבר את יעקב, ביקש אותו באמצעות בני ביתו של פרעה, כדכתיב שם (ז׳ ב׳) וידבר יוסף אל בית פרעה לאמר דברו נא באזני פרעה (על ענין זה) ולא ביקש בעצמו, מפני כי הי׳ רוצה להיות בטוח להשיג חפצו זה.

וטעם הדבר אשר ע״י שליח יש יותר תקוה למלוי הבקשה מאשר ע״י עצמו לא נתבאר, ודרוש הסבר.

ואפשר לומר, משום דמטבע אנשים, כשמבקש אדם מאחר למלא בקשתו הוא מדמז לו שישא פניו לזה, ומשתדל להוכיח, כי שוה הוא לזה, מן איזו השקפה שהיא. ואם הבקשה באה ע״י השליח, מוסיף הוא לרמז, כי לבד זכות משלחו, ראוי גם הוא, השליח, לישא פניו למלא דבר שליחותו. וכה, אם הבקשה באה ע״י שליח קשה ביותר להמתבקש להשיב ריקם

פני שנים, של המשלח ושל השליח, בעוד אשר בבקשת אדם ע״י עצמו, על המתבקש להשיב רק פני אחד, של המבקש, ולכן יש יותר תקוה למלוי בקשה ע״י שליח מאשר בעצמו.

ועם סברה זו אפשר לבאר את המסופר במס׳ ברכות (ל״ד ב׳) מעשה ברבי חנינא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי וחלה בנו של ריב״ז, אמר לו לרבי חנינא, בקש עליו רחמים שיחי׳ וביקש וחי׳, ואמר (ריב״ז), שאם הי׳ הוא בעצמו מבקש לא פעל, ולפי שבארנו י״ל בטעם הדבר, משום דע״י שליח יש זכות כפול. ועל כגון זה נאמר טובים השנים מן האחד (קהלת).

ודע, כי עפ״י מה שבארנו שבקשת שנים נוחה יותר להתקבל מאשר בקשת אחד — עפ״י זה קרוב לומר, דבזה כלולה מעלת תפילה בצבור, מפני שקשה להשיב פני רבים, וכמ״ש בברכות ח׳ א׳, שאין הקב״ה דוחה תפילת צבור, ואעפ״י שיש בתוכם גם כאלה שאינם ראוים להענות להם (כהוראת השמות היוצאים מראשי תיבות של השם „צבור״ צדיקים, בינונים ורשעים) — אעפ״י כן רבים הם, ואפשר שיזכה איש בזכות חבירו, כמו שבארנו.

ועפרון ישב בתוך בני חת (כ״ג י׳)

ברש״י כאן בשם מדרש, ישב כתיב (ולא יושב) מפני שאותו היום מנוהו בני חת לנשיא עליהם מפני כבודו של אברהם, שישא ויתן עם נשיא גדול המעלה, עכ״ל. אבל אינו מבואר איפה מרומז זה בקרא שמנוהו לנשיא.

ואפשר לומר עפ״י מה שמתבאר בכמה מקומות דהלשון „תוך״ ענינו — באמצע, כמו בפרשת בראשית (ב׳ ט׳) בתוך הגן, ותרגומו — במציעת גינתא, וביחזקאל (ט״ו ד׳) את שני קצותיו אכלה האש ותוכו נחר, כלומר, ואמצעיתו.

ונראה לבאר יחס המלה „תוך״ למובן אמצע, משום דמלה זו „תוך״ משותפת עם המלה תוך, (התי״ו בקמ״ץ והוא״ו בסגר״ל) כמו בפרשת לך (ט״ו י׳) ויבתר אותם ב ת ו ך, ובספר שופטים (ט״ו ד׳) בין שתי הזנבות ב ת ו ך, ובפ׳ מסעי (ל״ה ה׳) והעיר ב ת ו ך.

ויתבאר עפ״י זה הרכבת הלשונות בפ׳ בשלח (י״ד כ״ט) ובני ישראל הלכו ביבשה ב ת ו ך הים, ובזכרון מאורע זו בהמשך השירה אמרו, קפאו תהומות ב ל ב ים (שם, ט״ו ח׳), ולב — ענינו באמצע, כמו עד לב השמים (פ׳ ואתחנן, ד׳ י״א), בלב האלה (ש״ב, י״ח י״ד), וזה הלשון בלב ים מוסב על המאורע בתוך הים, וע״ע בסמוך.

וידוע, דההי׳ באמצע הוא הדרך הגדולה והכבוד, וכמו שאמרו שלשה

שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע (עירובין נ"ד ב'). ומטעם זה המנהג בבתי כנסיות להעמיד הבימה באמצע הבית לכבוד התורה שקורין עלית (ויש לזה מקור במס' סוכה נ"א ב'), וכן נוהגין היום בבתי ספר וחכמה, שהמורה והדורש יושבים בקתדרא באמצע הבית.

והנה כאן כתיב ועפרון ישב בתוך בני חת, ומתבאר, שהי' גדול ומכובד ביניהם, ועל כן ישב באמצע (כמשמעות הלשון „בתוך", כמש"כ), אך אם תכונת ישיבתו כזו היתה מכבר, הי' צריך לומר יושב, ומדכתיב „ישב" נרמז, שאותו היום נחל הכבוד הזה מפני כבודו של אברהם, כדי שיתעסק בענינו (על דבר מערת המכפלה) עם אדם גדול ומכובד.

ועל דבר שכתבנו בבאור המלה „תוך" שענינה כמו באמצע ראיתי להזכיר הערה נפלאה מאחד מחכמי הספרדים, הוא החכם המפורסם בשם מהרי"ט שכתב בספרו בשם זה, חלק ג', סימן ה', בשם חכם אחד, שהי' נזהר (במקרה שבא לידו) בגט על תנאי לומר בלשון התנאי אם לא אבא בתוך י"ב חודש, משום דתוך משמע באמצע ממש, ובאמת כונת המגרש שאם לא יבא במשך כל הי"ב חודש עד תומם, עכ"ד. ואמנם אפשר לחלק בין לשון תורה ללשון בני אדם, כמבואר בתלמוד בכמה מקומות (ע' נדרים מ"ט א'), וצ"ע לדינא.

נתתי כסף השדה קח ממני (כ"ג י"ג)

לפי הענין הי' צריך לומר אתן כסף השדה, דהא עדיין לא נתן, אך כפי הנראה כך הוא מסגנון הלשון לבטא לפעמים את העתיד בלשון עבר, כמו למעלה בפרשת וירא (י"ח י"ב) אחרי בלותי היתה לי עדנה — תחת תהיה לי, וכן שם (כ"ב י"ב) כי עתה ידעתי — תחת כי עתה אדע, ובפ' שלח סלחתי כדבריך תחת אני סולח או אסלח, ועוד הרבה.

ואמנם למעלה בפ' בראשית בפסוק הנה נתתי לכם את כל עשב (א' כ"ט), ושם גם כן הי' צריך לומר אתן, או אני נותן, ובארנו שם, דהלשון נתתי שם אינו ממובן הושטה מיד ליד, כי אם מענין הבטחה, יעוד והזמנה, כלומר, כי מאז הזמנתי ויעדתי דבר זה לתכלית זו, וכמו בפ' לך (ט"ו י"ח) לזרעך נתתי את הארץ הזאת, ושם בהכרח לפרש נתתי מענין יעדתי והבטחתי שתהא הארץ לזרעך, כי לע"ע אין לו זרע ואין כל נתינה, וכן בפ' תולדות (כ"ז ל"ד) ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים, כלומר, יעדתי והבטחתי לעתיד.

וגם כאן הכוונה נתתי כסף השדה — מכבר יעדתי והקדשתי את הכסף עבור המערה ואין לך לסרב בזה, וקחם ממני.

ועיין בר"ן לקדושין פרק ראשון (בדפי הגמרא, כ"ו א') שכתב בזה

הלשון „ושטר דאי' דקאמרינן שאינו מועיל לקנין, היינו שטר הודאה בעלמא שמודה שמכר, ושטר כזה אינו קונה, אבל בשטר מכר כמו שטרי דידן, אעפ"י שכתוב בהם ומכרתי ונתתי, לשון עבר, בכל זאת שטר קנין הוא, ומה שכתוב בלשון עבר, הוא כדי לחזק הדבר, כמו נתתי כסף השדה (פ' חיי)", עכ"ל. ונראה מזה, כי לא רק מפני סגנון הלשון כתיב כאן נתתי, בלשון עבר. כמו שכתבנו, אך לטעם מיוחד, לחזק הדבר, שמודיע, שכבר הדבר אצלו ברור ובטוח כמו לאחר המעשה. וקרובים דבריו לדברינו.

ארבע מאות שקל כסף (כ"ג ט"ו)

במדרש אמרו על זה בסמיכות על הפסוק במשלי (כ"ח כ"ב) נבהל להון איש רע עין, זה עפרון, שדרש עבור המערה ארבע מאות שקל כסף. ובריש פרשה ויחי מבואר במדרש, שעשו מכר ליעקב את חלקו במערת המכפלה וקיבל ממנו כל כסף וזהב שהי' ליעקב. ולא נדרש עליו נבהל להון, ואעפ"י שהי' לו בה רק חלק, ולעפרון היתה כולה שלו.

אך הטעם פשוט, דבימי יעקב כבר נתפרסמה המערה לקדושה ע"י קבורת אברהם ושרה ויצחק ורבקה ולאה, כמבואר סוף פרשה ויחי, והי' לעשו זכות אבות בה להקבר שם, וזכות כזו ראוי' להערך בדמים מרובים, אבל בימי אברהם עדיין לא נודע ענינה וקדושתה, ולא היתה השדה אשר בה המערה במעלה יתירה על שאר השדות כמעט, וסתם שדות היו אז בזול גדול, כפי המתבאר בפרשת וישלח (ל"ג י"ט) שקנה יעקב חלקת שדה במאה קשיטה, שהם חמשה שקלים, ועפרון דרש ארבע מאות שקל, וזה הוא רק מפני שהי' נבהל להון.

ארבע מאות שקל כסף (כ"ג ט"ו)

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם בטעם שדרש ארבע מאות שקל. וגם אפשר לומר עפ"י המאמר הרגיל בחז"ל „ניבא ואינו יודע מה ניבא", כלומר, יש שמוציאים מפיהם בלא כל כונה איזה מאמר או ניב שפתים, אשר באמת אפשר לכוין בו איזה משפט הגיוני, והם לא ידעוהו.

וכאן אפשר להטעים יחס הדרישה מן ארבע מאות שקל עבור המערה, עפ"י הידוע בפרשה בחקתי (כ"ז ג') כי ערך כל איש בהעדיכו את גופו לקדש הוא חמשים שקל כסף (מעין פדיון הגוף) כמבואר שם והיה ערכך חמשים שקל כסף. וידוע, כי במערת המכפלה נקברו שמונה אנשים, אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה, ושמונה פעמים חמשים ארבע מאות, וזה רמז, כי כל אחד מהנקברים שם פדה עצמו מלהקבר בקרקע שאינו שלו בערך היותר גדול, חמשים שקל, כמבואר בערכין ז' ב',

אין נערכין יתר על חמשים, ומעפרון נזרק הדבר (המספר) בלא דעת, כמש״כ.

ואעפ״י שערך הנשים הוא רק שלשים שקל, כמבואר בפרשה בחקתי שם, ובמערה היו נקברין ארבע נשים, אך אם דוצות הנשים להעריך בערך גברים הרשות בידן. (ואמנם לא מצאתי אדות זה מפורש, וקצת סמך לזה מהא דקיי״ל דעני יכול להעריך עצמו בערך עשיר, וצ״ע).

ביני ובינך מה היא (כ״ג ט״ו)

רש״י מפרש הלשון ביני ובינך — בין שני אוהבים כמונו. ואף כי אפשר לפרש בין שני אנשים נכבדים כמונו, אך אם כן היתה כונתו, הי׳ לו לומר ב י נ ך ו ב י נ י, להקדים כבודו של אברהם, כנהוג בדבור של כבוד, אבל אם הפירוש בין שני אוהבים, שפיר אמר מקודם ביני, יען כי הוא באהבתו לאברהם הי׳ יותר בטוח מאשר באהבתו של אברהם אליו, יען „כי אין אדם יודע מה בלבו של חבירו״ (פסחים נ״ד ב׳), ותופסין קודם את הודאי, והוא אהבתו שלו לאברהם.

ועפ״י סברא זו אפשר לפרש בפרשה לך (י״ג ז׳) ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט, ומתבאר במדרשים (והובא ברש״י) שרועי אברהם הוכיחו את רועי לוט על מעשה גזל שהיו עושים. ולא נתבאר מניין לדרוש זה, וגם מה דחקם לדרוש כן.

אבל לפי שבארנו, דהלשון „בין״ הראשון הוא העיקר והיסוד, ואם כן איך יתכן שרועי אברם יתחילו בריב, והו״ל לומר בין רועי לוט ובין רועי אברם, לכן מפרשים דהמריבה היתה על ענין מוסרי, שרועי אברם הוכיחו לרועי לוט על מעשיהם גזל, ומדת ריב מוסרי רצויה וע״ד הכתוב (מיכה ו׳ ב׳) שמעו הרים את ריב ה׳, ולכן כתיב מקודם רועי מקנה אברם.

וישקל אברהם לעפרן את הכסף (כ״ג ט״ז)

בכל הפרשה כאן, כשנזכר שם עפרון כתיב מלא וא״ו (אחר הרי״ש), לבד כאן כתיב חסר. ובמ״ר עמדו על זה, וקראו על זה את הפסוק במשלי (כ״ח כ״ב) נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יביאנו. ודרשו, נבהל להון — זה עפרון שהי׳ נבהל לדרוש הון רב עבור המערה, ולא ידע כי חסר יביאנו, שחסרתו התורה וא״ו משמו.

ולא נתבאר בכלל מה תכונת עונש זה לו, וגם למה נרמז חסרונו דוקא באות וא״ו.

וקרוב לומר עפ״י מה שכתבו המקובלים, דיסוד האמונה בה׳ הוא להאמין בששה פרטים, שהוא שליט בארבע רוחות העולם ולמעלה ולמטה בסה״כ

ש ש ה פ ר ט י ם (וע׳ בסמוך), ומבואר בברכות (ל״ב א׳) כי תשליטה בכסף רב מביאה לחסרון אמונה נאמנה בה׳, וכמו שאמר משה לה׳ בזכות ישראל ממעשה העגל, כסף וזהב שהרבתה להם בצאתם ממצרים סבבו את מעשה העגל, ויש לזה הרבה רמזים בתורה, ומכיון שעפרון הי׳ נבהל להון לא האמין ביסודי האמונה בששה פרטים הנזכרים, וזה מרומז בחסרון הוא״ו בשמו בפעם הזאת בקבלו הכסף. וזה באור דברי המדרש.

וכונת הלשון בהמדרש בלשון הפסוק ולא ידע כי חסר יביאנו, הוא כמו לא ידע כי חסרונו יתגלה, וזה כמו שאמרו בנזיר (כ״ג א׳) על לוט בענין מכשולו עם בנותיו, וקראו עליו את הפסוק במשלי (י״ח א׳) בכל תושיה יתגלע, שנתגלה קלונו בתורה, וכן כאן, בהיותו נבהל להון נחל קלון ברמז בשמו בתורה, שנחסר ו׳ וזה הוא עונשו, כמו בלוט.

ועל דרך רמז אפשר לכוין חסרון הוא״ו בשם עפרן מפני שהוא עולה בגימטריא כמספר „רע עין״ שיחסוהו עליו, ארבע מאות, וזה רמז מדרישתו עבור המערה ארבע מאות שקל.

ודע, כי מה שכתבנו בשם המקובלים, כי יסודי האמונה בה׳ הוא להאמין בששה פרטים (שנחשבו למעלה) לא ראיתי מקור לזה. ואולי יסודה על מה שמבואר בחז״ל במדת הלוחות שהי׳ ארכן ששה טפחים ורחבן ששה (ב״ב י״ד א׳), או יותר נכון, שמדת טפחים אלה נוסדה לזכרון באמונת הששה פרטים הנזכרים, אשר יסודם בלוחות התורה.

וגם אפשר לומר, כי על יסודות אלו (במספר ששה) צריך שתהא מדת ספר תורה ששה טפחים, כמו הלוחות (שם). וגם מהדרין לכתוב ס״ת בווי העמודים, היינו שכל עמוד יתחיל בוא״ו, ג״כ רמז למספר ששה הנ״ל.

ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת (כ״ג כ׳)

לא נתבאר על מה חזר ענין הקמה זו אחרי שכבר כתב (פסוק י״ז) ויקם שדה עפרון השדה והמערה לאברהם למקנה. וגם הלשון מאת בני חת אינו מבואר, שהרי מהם לא קנה כלל.

ואפשר לומר, דהפסוק הזה מודיע, כי לא רק לקבורת שרה קמה לו המערה, אך גם לאחוזת קבר לדורות, וזה הי׳ תלוי גם בבני חת, שהיו יכולים למחות כדין בר מצרא, אך מכיון שקבר את שרה לעיני כל ולא מיחו, הביעו בזה את הסכמתם שיקום לו הקנין לדורות, לאחוזת קבר, וזה מרומז בלשון מאת בני חת, כלומר, מרצונם ומרשותם.

ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל (כ"ד א')

כפילת הלשון זקן ובא בימים יתבאר, מפני כי לפעמים באה הזקנה על האדם קודם זמנה, כלומר, טרם בא לשנות זקנה, וזה יקרה אז, כשיש לאדם דאגות ומקרים רעים בחיים, וכמו שאמרו בתענית (ה' ב') על הפסוק בשמואל א' (ח' א') ויהי כי זקן שמואל, אעפ"י שכל שנותיו היו רק חמשים ושתים, אך מפני סבות מעציבות בחיי משפחה, כידוע בספר שמואל, קפצה עליו זקנה קודם זמנה.

ועל זה אמר כאן, דאברהם הי' זקן מצד טבע הזקנה, שלכל חי, והיינו שבא בשנים, ומוסיף הכתוב לספר סבת הדבר שהגיע לזקנה טבעית מפני שה' ברך אותו בכל, ולא חסר בעולמו כלום, ועל כן באו שני הענינים בפסוק זה, מזקנותו ומברכתו, סמוכים זה לזה.

וה' ברך את אברהם בכל (כ"ד א')

אחד מחז"ל בתלמוד (ב"ב קמ"א א') דורש זה הלשון שברכו ה' בכל — שהי' לו בת. ומה שראה לדרוש כן, יש לומר עפ"י המ"ר כאן (סוף פרשה ס'), שאם האב דרוש לישא אשה ובנו גם כן דרוש לישא, יקח מקודם לבנו ואחרי כן לעצמו, אבל בתוספתא ממס' בכורות (פרק ו') איתא להיפך, בזה הלשון, הוא לישא ובנו לישא, הוא קודם. וכדי לפשר בין הדעות הסותדות הסכימו הפוסקים, דהמדרש איירי בעת שהאב כבר קיים מצות פרי' ורביה, ואז הבן קודם, והתוספתא איירי כשהאב לא קיים עדיין מצוה זו, ואז הוא קודם.

ומבואר במס' יבמות (ס"ב ב') דמצות פר"ר הוא להוליד זכר ונקבה, כבדייתו של עולם, וכאן מבואר, שאברהם השיא מקודם אשה ליצחק ואח"כ נשא הוא, כמו שמבואר בסוף פרשה זו (כ"ה א') ויוסף אברהם ויקח אשה, ולא מצינו בכל ספורי תולדותיו שהי' לו בת, ואם כן עדיין לא קיים מצות פו"ר, ולפי זה הי' מהראוי שמקודם ישא הוא (כהכרעת הפוסקים, כמבואר) ולמה השיא מקודם ליצחק, לכן דריש הדורש כאן בתחלת עניניו של נשואי יצחק שנתעסק בהם אברהם, שאמנם הי' לו בת וקיים פו"ר, ולכן התעסק בנשואי יצחק. ומבואר גם מה שסמך זה אל ענינו עם עבדו ומשלחתו.

ויאמר אברהם אל עבדו (כ"ד ב')

במאמר הקודם בארנו סמיכות הענינים מן ואברהם זקן ומן שליחות העבד. וגם יש לפרש זה, כי כפי שידוע בפרשיות הקודמות הי' אברהם רגיל ללכת בדרך, ואם כן קשה, למה לא הלך בעצמו לתוצאת דבר נכבר כזה

כנשואי אשה ליצחק, על זה מתרץ הפסוק, כי הי' זקן ולא יכל ללכת בעצמו ושלח שליח.

ועוד יש לפרש טעם שלחו שליח לענין זה ולא הלך בעצמו עפ"י מה שהבאנו למעלה בפסוק (כ"ג ח') ופגעו לי בעפרון בשם התלמוד, דיותר יש תקוה לתוצאות דבר לפי הרצון ע"י שליח מאשר ע"י עצמו, עיי"ש בטעם הדבר, לכן מצא ליותר נכון להוציא ענין זה ע"י שליח.

הוא ישלח מלאכו (כ"ד ז')

לשון זה אפשר לפרש בשני אופנים, בלשון נבואה, שבודאי ישלח וגם בלשון תפלה, והלואי שישלח. אבל יותר מסתבר כאופן השני, דהוא לשון תפלה, יען כי אם בלשון נבואה לא מסתבר מה שאמר אחרי כן, ואם לא תאבה האשה ללכת (פסוק ח'), יען כי אם אמר לשון זה הוא ישלח מלאכו בדרך נבואה, שכן יהי' שישלח מלאך, אם כן לא יתכן לומר ואם לא תאבה, כי בודאי תאבה ותלך, כפי הבטחת הנבואה.

רק את בני לא תשב שמה (כ"ד ח')

הפעל „השבה" יונח על מי שהי' במקום אחד ויצא משם ואח"כ שב לשם, אבל כאן לא יתכן לשון זה, שהרי יצחק לא הי' עוד במקום ההוא, ויותר הי' נכון שיאמר רק את בני לא ת ב י א שמה.

וצריך לומר דאגב אליעזר שבו שייך לשון השבה, דהוא יהי' במקום ההוא וילך לקחת את יצחק וישוב לשם, אגב אותו אמר לשון השבה גם ביחס ליצחק.

וכהאי גונא נמצא ברות (ב' ו') נערה מואביה היא השבה עם נעמי משדה מואב, כלומר, שבה אל בית לחם, אעפ"י שמעולם לא היתה בבית לחם, ובכל זאת כתיב בה הלשון ש ב ה, בשביל נעמי שהיא כבר היתה שם.

וכל טוב אדוניו בידו (כ"ד י')

פירש"י, כתב מתנה כתב ליצחק על כל אשר לו, עכ"ל, אבל בתרגום ירושלמי ובמ"ר כאן איתא וכל טוב אדוניו, זו דייתיקא. וידוע, דייתיקא הוא שטר צואה מחמת מיתה, וכפי שמתבאר כמה פעמים בגמרא, וכן בתנחומא פ' ואתחנן אמרו, שלא יאמר אדם הואיל והוא חולה מסוכן ועשה דייתיקא לא יתפלל עוד וכו'. ולכן איני יודע למה שינה רש"י כאן שם דייתיקא לשטר מתנה אשר הם שתי תעודות שונות, וכפי שמבואר במשנה מו"ק י"ח ב', ואלו כותבין במועד, דייתיקא ומתנה, וכן במשנה ב"מ י"ח א', מצא דייתיקא ומתנה, הרי דענינים שונים הן.

ואפשר לומר, דקשה לרש״י, כיון דדייתיקא כותבין רק בחולה מסוכן מחמת מיתה, וכאן בפרשה לא נראה שהי׳ חולה, ואדרבה מבואר להלן שנשא אשה והוליד בנים (כ״ה א׳ וכו׳), ואם כן — כך קשה לרש״י — מהיכי תיתא יכתוב דייתיקא, לכן פירש שטר מתנה, וס״ל דשם דייתיקא כולל גם מתנה באופן מיוחד, באופן חולי.

אך אי משום הא לא קשה, דידוע בגמרא, שעד יעקב לא הוי חולשא כלומר, לא הי׳ כל איש חולה ואפילו טרם שמת והיו מתים פתאום, (ראה בסמוך), אם כן הי׳ כל אדם בריא דרוש לעשות דייתיקא, כי לא הי׳ יודע את עתו.

וזה שכתבנו שעד יעקב לא הוי חולשא והיו מתים פתאום, כך מפורש בב״מ (פ״ז א׳). ובילקוט פרשה לך (רמז ע״ז) איתא, שהי׳ אדם מתעטש ומת. ויתכן, שעל יסוד זה נוהגין לומר לאדם המתעטש „לחיים ולשלום״ או „אסותא״, יען כי לפנים הי׳ העטוש הודעה למיתה. (ועיין בברכות נ״ג א׳, אין אומרים אסותא בבית המדרש), והוי דבר זה מעין שעת סכנה וצריך לברכו להמתעטש.

אך זה גופא דעד יעקב לא הוי חולשא, קשה ממה שאמרו בב״ב (ט״ז ב׳) דמרגלית היתה תלוי׳ בצוארו של אברהם וכל חולה שהי׳ רואה אותה הי׳ מתרפא, הרי דגם בימי אברהם היו חולים. וגם כמבואר במדרשים בפ׳ וירא, בענין יציאת הגר מבית אברהם הי׳ ישמעאל חולה, עיי״ש ברש״י, בפ׳ כ״א י״ז.

ואולי הכונה דעד יעקב לא הוי חולשא סמוך למיתה, אבל סתם חולים שהיו חיים במחלתם היו גם עד יעקב, ובחולים כאלה איירי בימי אברהם.

וגם י״ל כי כבר אמרו חז״ל (ירושלמי חגיגה פ״א ה״א) אין משיבין (אין מקשין) מן האגדה ועל האגדה, כי אין אגדה אחת משועבדת לחבירתה ואין האחת ערובה בעד השני׳, ותורת האגדה חפשית לכל דורש לפי הגיונו דוחו ונטית דעתו, וכפי שכתב רב האי גאון בפירושו למס׳ חגיגה, כי „לא כדבדי הלכה דברי אגדה, דברי אגדה כל אחד דורש לפי רוחו״ עכ״ל (והובאו דברים אלה בספר אהל יוסף לחבור הראב״ע בפ׳ שמות), ודגילים החכמים לומר בסתירת אגדות „מדרשות חלוקות הן״.

ויקם וילך (כ״ד י׳)

כפל לשון „וילך״ שבכאן, (ויקח עשרה גמלים וילך ויקם וילך) אפשר לבאר עפ״י מה שאמרו בנדה י״ג ב׳, רוכבי גמלים אסורים לאכול בתרומה, מפני שמחמימות בשר הגמל הם מתחממים ומתטמאים. וידוע, דהעבד הי׳

אליעזר בן משק בית אברהם, והי׳ נזהר בטהרה, וע׳ יומא כ״ח ב׳, ואשמעינן הכתוב שלא רכב, אך הלך רגלי, וזה נרמז בכפל לשון וילך וילך.

והיה הנערה אשר אומר אליה (כ״ד י״ד).

במס׳ חולין צ״ה ב׳ הקשו בתוס׳, איך נתן סימן, והא זה הוי מעין ניחוש וכישוף, ותירצו, שלא נתן לה הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא, ואעפ״י דכתיב ויקח האיש נזם זהב, והדר כתיב ויאמר לה בת מי את (פ׳ כ״ג). אין מוקדם ומאוחר בתורה, וכן מתבאר מהמשך ספורו אח״כ ממהלך הענין, שאמר ואשאל אותה ואומר בת מי את ותאמר בת בתואל ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידיה (פ׳ מ״ז). עכ״ל.

וכתבנו בתר״ת, דעיקר קושיתם בזה מניחוש וכישוף הוא פלא גדול, יען כי ענין ניחוש וכישוף הוא אם תולין כל מהלך הענין עפ״י כישוף לבד, בלא הזכרת שם ה׳ ובלא כל בקשת סיוע שלו, וכמו שאמרו בחולין (ז׳ ב׳) למה נקרא שמם (של מנחשים) כשפים (מכשפים) מפני שמכחישין פמליא של מעלה (כלומר, כח של מעלה).

אבל כאן הלא ביקש מפורש ש י ז מ י ן לו ה׳ מה שדורש, כמו שאמר מקודם (פ׳ י״ב) ה׳ אלהי אדני אברהם הקרה נא לפני היום, והיה הנערה אשר אומר אליה שתה וגם גמליך אשקה אותה ה ו כ ח ת (אתה), וכן להלן (פ׳ כ״א) והאיש משתאה מחריש לדעת ההצליח ה׳ דרכו, ועוד להלן (פ׳ כ״ו) ויקד האיש וישתחו לה׳, ובפסוק כ״ז, ויאמר ברוך ה׳ אשר לא עזב חסדו וגו׳. וכה הי׳ כל ענינו בתפלה ובתקוה והודאה לה׳. ואת דבר אמירתו להנערה ותשובתה עשה רק לסימן, ואין בזה כל ענין ניחוש, ואדרבה, יש בזה צדקת מאמינים וישרת תמימים. — ותמיהני מאוד על התוס׳ מה ראו להקשות כזה, ועל המפרשים שלא התעוררו בדבריהם אלה לעמוד על תכונת הדבר ולבררו כמו שכתבנו.

בתולה ואיש לא ידעה (כ״ד ט״ז)

לכאורה הוא כפל לשון בענין אחד, דבתולה היא אשר לא ידעה איש. ועיין דש״י מביא דרשה על כפל לשון זה.

ועל דרך הפשט אפשר לומר, דשם בתולה לבד מוציא רק נשואה ולא ארוסה, וראי׳ לזה, שכן מצינו ביואל (א׳ ח׳) וכבתולה חגורת שק על בעל נעוריה, ומתבאר, שאעפ״י שהי׳ לה בעל נקראת בתולה. וצריך לומר, דבכלל שם בעל גם ארוס, והשם בעל נעורים הוא מענין אלוף נעורי (ירמיה׳ ג׳ ד׳), וכן יתיחס השם לכל מיני אדנות, כמו בעל הבית, בעל הבור, והועד בבעליו (משפטים), וכן לכל ענין טבעי או מוסרי, בעל נפש (משלי, כ״ג ב׳), בעל החלומות (וישב), בעל שער (מלכים ב׳, א׳ ח׳), בעל חמה (נחום, א׳ ב׳),

ועוד הרבה, ולכן לא יפלא אם גם הארוס יכונה בשם בעל, שהוא באיזה ערך אלוף לה.

וכנגד זה מצינו שארוסה נקראת גם „אשת" וכמו שאמר יעקב ללבן בהסכה לרחל, הבה את אשתי, אף שרק ארוסה היתה. ובתלמוד יבמות (כ"ט ב') אשתו ארוסה וכו'.

והלשון כאן ולא ידעה איש — כמו גם לא הכיר בה איש גם בהכרה, שלא הי' לה גם מודע ומכיר.

וראי' לזה שהלשון ואיש לא ידעה אפשר להסב לאו דוקא על חיי אישות כי אם גם על הכרה לבד, שהרי במקום שרוצה הכתוב לכוין נשואה, בעולה מפרש כן מפורש, כמו בפרשה מטות (ל"א י"ז) וכל אשה יודעת איש למשכב זכר, ובשופטים (כ"א י"ב) נערה בתולה אשר לא ידעה איש למשכב זכר. ומתבאר, דלשון לא ידעה איש לבד אינו מספיק להבין דוקא נשואה בעולה כי אם הכרה לבד, וכמו שבארנו.

ותאמר גם לגמליך אשאב (כ"ד י"ט)

ולמעלה (פ' י"ד) בעת שעשה הסימן אמר והיה הנערה... ואמרה שתה וגם גמליך א ש ק ה, וכן בספרו את כל המאורע לפני לבן ובתואל אמר גם כן משמה שאמרה וגם גמליך אשקה (פ' מ"ו), ובאמת לא אמרה אשקה כי אם א ש א ב, והבדל גדול בין אשקה לאשאב, עפ"י מה שאמרו בכתובות (ס"א ב') שאין מדרך הצניעות לפני אשה להשקות בעלי חיים זכרים, ולכן אמרה בדיוק גם לגמליך א ש א ב, רק אשאב ולא אשקה אותם, אך מעצמם ישקו מהמים השאובים והוא, העבד, אמר משמה שלא בדיוק, אשקה, והוא דיוק רך ודק, אבל יגיד הרבה.

וכן שינתה ללשון כבוד מלשון שאמר הוא הגמיאיני מעט מים, דלשון גמיאה הוא לשון גס וקרוב ללשון לעיטה כמש"כ רש"י, בר"פ תולדת, דלשון הלעיטני הוא לשפוך לפיו, והיא העמידה הכד ואמרה שתה — בעצמך.

בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור (כ"ד כ"ד)

מנהגו של עולם שאיש מייחס את אביו לאבי אביו ואת אבי אביו לאביו שלו (של אבי אביו), וכן להלאה, וכמו פנחס בן אלעזר בן אהרן, קרח בן יצהר בן קהת בן לוי, והרבה כהנה, ובתלמוד מצינו רבי פרטא בנו של רבי אלעזר בן פרטא בן בנו של רבי פרטא הגדול (גיטין, ל"ג ב'), וכאן היא מייחסת את אביה בתואל לאמו מלכה אשר ילדה לאביו נחור (וכן למעלה פסוק ט"ו), וזה דלא כרגיל.

ואפשר לומר, כי במכוון אמרה כן, משום דכפי המתבאר בסוף פרשת

וירא, הנה לבד מלכה שילדה בנים לנחור בעלה, עוד ילדה לו בנים גם פלגשו, ולפי זה אם היתה אומרת בת בתואל בן נחור, לא הי' ניכר אם הוא בנו מאשתו הנשואה, היא מלכה, או מפלגשו, וזה הי' לפגם משפחה, ולכן הגידה מפורש בן מלכה, אשר ידוע הי' שהיא אשת נחור.

ואמנם כשסיפר זאת העבד לפני לבן ובתואל הפך הלשון, ואמר, שאמרה שהיא בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה, ואם כי המובן אחד מלשונו שלו ומלשונה שלה, בכל זאת הוא כיון לתפוס מקודם עיקר יחוסה שהיא נכדת נחור, יען שזה לו לעיקר שהיא נכדת נחור ממשפחת אברהם אשר אל זה הי' נושא את נפשו.

גם תבן גם מספוא (כ"ד כ"ה)

רש"י מפרש, כל מאכל הגמלים קרוי מספוא, כגון תבן ושעורים, עכ"ל, אבל לא פירש טעם הדבר ומקור המלה, ונראה, משום דשרש שם מספא הוא „ספא", והוא תרגומו של אכילה גסה, כלומר, במקום שרוצים לבטא ענין אכילה גסה יבטא התרגום בארמית בלשון ספא, כמו בפרשה בהעלתך (י"א י"ח) את הלשון מי יאכילנו בשר (שהכונה על אכילה רעבתנית) תרגם הוא מי יספיננא בשרא, וכזה בחז"ל (פסחים ג' ב') ספו לי מאליה, כלומר, השביעוני, הלעיטוני. ויען כי בכלל יונה לשון זה על אכילה גסה, לכן משתמשין בו ביותר למאכל חיות, ועל כן אמרה כאן גם תבן גם מספוא רב לנו למען הגמלים, תבן לנוח ומספוא לאכול. וזו היא כונת רש"י כאן שכל מאכל הגמלים קרוי מספוא.

ולא לפלא הוא שבאה מלה ארמית בתורה, כי הרבה יש כהנה, כמש"כ רמב"ן בפ' ויצא בפסוק זבדני (ל' כ') (ובריש פרשה ברכה ואתא מרבבות קודש (ל"ג ב'), ואתא הוא זה שבעברית ובא — בארמית ואתא). וע' לפנינו בפ' אמור בפ' לפלא נדר או נדבה (כ"ב כ"א). וטעם מציאות מלים ארמיות בתורה יש לומר עפ"י מש"כ הרמ"א באבן העזר הלכות גיטין סימן קכ"ו סעיף א', דאעפ"י שאין לכתוב נוסח הגט בערבוב שני לשונות, אבל בעברית וארמית (כמו שנוהגים אצלנו) מותר, משום דשניהם נתנו בסיני, והם קרובים בלשון, וכלשון אחד חשיבי, עכ"ל.

ומה שכתב „דשניהם נתנו בסיני" אינו מבואר וקרוב לומר, דכונתו למה שכתבו חוקרי הלשון, דהמלה „אנכי" (מן אנכי ה' אלהיך) היא ארמית (תחת „אני" בעברית), וכן קבע הפייטן בפיוט ליום ראשון דשבועות, בפיוט המתחיל אז בכתב אשורית ובלשון עברית ובדבור מצרית הנחלת לבת עברית (מוסב על עשרת הדברות), וזה הלשון „בדבור מצרית" מוסב על המלה אנכי.

ויתכן עוד לומר, דמה שראו חז"ל במס' שבת (ק"ה א') לדרוש המלה „אנכי" בנוטריקון אנא נפשאי כתבא יהבית, זהו מפני זה שבאה המלה בארמית ולא בעברית „אני", ודרשו שבאה המלה לרמז ענין נוטריקון זה, שהכונה לומר, שמי שמכיר בתורת ה', ההוא מכיר גם כן בנפשו (בגדולתו).

ויתן תבן ומספוא לגמלים ויישם לפניו לאכול (כ"ד ל"ב—ל"ג)

דייק הכתוב לכתוב במזון הגמלים בנטית הפעל נתינה ובמזון האדם (העבד) בפעל שימה.

וזה אפשר לפרש עפ"י הגמרא דמס' תמורה (ל"ד סע"א, על הפסוק דפרשה צו בענין הרמת הרשן מעל המזבח דכתיב ושמו אצל המזבח, ופירשו חז"ל, ושמו (להדשן) — בנחת, (בלא מהירות וחפזון), ושמו — שלא יפזור (הדשן בריחוק מקום), רק סמוך למזבח, ע"כ. ומתבאר, דחז"ל מפרשים תכונת הפעל „שימה" שתעשה הפעולה בסידור ובמשטר, ותכונה זו לא תכון אם נעשה הדבר בחפזון ובבהלה רק בנחת לאט לאט. ולא כן תכונת הפעל נתינה, שהוא מורה רק על ההעברה מיד ליד, איך שתעבור, אם בפיזור אם בסידור.

והנה ידוע, כי במזון החיות אין מתהדרין ואין מתפנקין בתכונת ההשגת להם, כי אם מריקים ומשליכים לפניהם את המזון ודי בזה. ולא כן כשמכינים סעודה לאדם משתדלים לערוך שלחן ומיני מאכל בסידור ובמשטר ובטוב טעם, והערכה זו כלולה בפעל „שימה" כמו שבארנו. ועל כן דייק הכתוב לכתוב אצל הגשת המזון להגמלים בלשון נתינה, ויתן תבן ומספוא, שמורה על קלות אופן הנתינה, אם אך ניתן, ובמזון העבר כתיב ויישם לפניו לאכול, כמו שנערך לפניו שלחן בכבוד ובטעם, ומעין הלשון בפרשה מקץ, כשערך יוסף סעודה לאורחיו (האחים) אמר, שימו לחם (פ' מקץ), כלומר, העריכו שלחן בכבוד והדר, וסמוך לו — וישימו לו לבדו ולהם לבדם, הכל בסדר ובמשטר.

ובהמשך החבור נבאר עפ"י הנחה זו כמה פסוקים בתורה, וע' מש"כ בפ' תצא בפסוק וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, ונבאר שם אי"ה מה שנוגע מבאור זה לדינא.

ויאמר לא אוכל עד אם דברתי דברי (כ"ד ל"ד)

לא נתבאר טעמו שסירב עצמו מלאכול עד שיגמור דבריו, כי לא יתכן שלא הי' לו בזה כונה מיוחדת, יען כי לולא זאת, הלא כה דרך קבלת אורחים, שמכבדים אותם בסעודה ומדברים דבריהם.

ואפשר לומר, משום דראה ונוכח, כי לא בנקל תעלה לו הסכמתם לקחת

את רבקה, כאשר באמת כן נראה לאחר דבריו שדחוהו בכמה דחיות, כמו שסבבו אותו בשאלת פיה, ואח"כ ברצונם לעכבה איזה זמן, וכן נשמע מהסכמתם ההכרחית באמרם אם מה' יצא הדבר, ועל כן לא יוכלו „לדבר מטוב ועד רע", וכל זה מורה, שלא בחשק נמרץ נענו לזה, ועל כן רצה העבד להבטיח ביותר הדבר בלא ישונה, ולתכלית זו סרב מלאכול אתם עד אשר יגמור דבריו, מטעם שנבאר בזה.

כי כפי שחקרו חז"ל רוח בני האדם ומערכי לבו החליטו, למה תלמיד חכם דומה בפני עם הארץ, בתחלה דומה עליו לקתון של זהב, אכל עמו, (גירסא אחרת — נהנה ממנו) דומה עליו לקתון של חרס (סנהדרין נ"ב ב'). וידוע, דהעבד הזה המורשה מאברהם לתוצאת ענין זה הי' אליעזר (כך מבואר במדרשים) והוא הנקרא דמשק אליעזר (פ' לך, ט"ו ב'), וחז"ל אמרו, שבאור השם דמשק, שדולה ומשקה מתורת רבו (אברהם) לאחרים (יומא כ"ח ב'), והי' תלמיד חכם, וכבדוהו.

ולכן כל זמן שלא אכל עמהם הי' חשוב ומכובד אצלם כקתון של זהב, ואז לא יהי' און בנפשם להשיבו ריקם מבלי למלאות שאלתו במטרת משלחתו לתת את רבקה, אבל מכיון שיאכל עמם ירד ממדרגת חשיבותו אצלם (כמו שאמרו שם בגמרא, דומה עליון לקתון של חרס), והי' הנקל בעיניהם להשיב ריקם בקשתו, ולכן לא רצה לאכול עמהם עד כי יגמור דבריו, כדי שלא יאבד מקודם חשיבותו אצלם וימלאו שאלתו. וידע כי בזה ימצא מבוקשתו כאשר באמת כן הי'.

וה' ברך את אדוני ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגו' (כ"ד ל"ה)

מדרך העולם להקביל ליסוד עשירות — כסף וזהב, וכל חפצי עולם יחשבו כמו תולדותיהם, יען כי בעבורם אפשר להשיג את כל, וכאן הקדים העבד לתאר את עשרו של אברהם בצאן ובקר.

ואפשר לומר בטעם הדבר עפ"י מה שאמרו במס' חולין (פ"ד ב') הרוצה שיתעשר יעסוק בבהמה דקה (והיינו צאן), וטעם דבר זה אפשר לבאר עפ"י הכתוב בתהלים (קמ"ד י"ג) צאננו מאליפות מרובבות, והבאור הוא, שתרבותן (תולדותן) היא לאלפים ולרבבות, וזו היא ברכתן. וחז"ל נתנו רמז לזה בתורה בר"פ עקב (ז' י"ג) וברכך וגו' ועשתרות צאנך, ואמרו (על דרך אסמכתא) למא נקרא שמו עשתרות, שמעשרות את בעליהן, ברבוין, כמבואר. (ותתי"ו נוסף, כמו שנבאר שם).

ורצה העבד לספר תחלת יסוד העשירות של אברהם. תפס הברכה מן

הצאן ובקר המעשרות את בעליהן, ונתברך בהן, ומהן השיגה ידו לכסף וזהב וכו׳.

ולקחת אשה לבני (כ״ד ל״ח)

בדברי אברהם אליו נאמר ולקחת אשה לבני ליצחק (פסוק ד׳) והוא, העבד, השמיט כאן המלה ליצחק.

ואפשר לומר שהשמיט זה במכוון, משום דאברהם הציע לו שני תנאים בענין זה, האחד שתהי׳ האשה ראוי׳ ליצחק מצד שהוא בנו, והיינו שתהי׳ ממשפחתו, וזה רמז לו במלת „לבני״, והתנאי השני — שתהא ראוי׳ ליצחק מצד עצמו הוא, שתהא כשרה וצדקת, כמו שראוי לאשתו של יצחק, וזה רמז לו במלת „ליצחק״.

אך הוא, העבד, בהכירו בהם, בלבן ובתואל, כי רחוקים הם מיראת ה׳ ומדרכיו של אברהם, חשש פן לא יאבו לתת את רבקה שתהי׳ מחויבת להתנהג כצדקת, כי אין לבם של רשעים להנהגה כזו, וכמ״ש בפסחים מ״ט ב׳ גדולה שנאה ששונאים ע״ה לת״ח, וגם את דרכיהם והנהגותיהם שונאין, וידע, כי בהדגישו את המלה „ליצחק״ יעמדו על כונה זו, כמו שעמד הוא על בונת אברהם במלה זו, ומפני זה אפשר כי יסוגו אחור מכל הענין, לכן השמיט את המלה הזאת.

ואומר אל אדוני אלי לא תלך האשה אחרי (כ״ד ל״ט)

פירש״י אלי כתיב (חסר וא״ו במלת „אולי״), בת הי׳ לאליעזר והי׳ מחזר למצוא עליה, להשיאה ליצחק, וזהו רמוז במלת „אלי״ ואמר לו אברהם, בני ברוך ואתה ארור ואין ארור מתדבק בברוך, עכ״ל. והדיוק נראה לעין, שהרי הי׳ לו לומר ואין ברוך מתדבק בארור, וכמדומה שכבר עמדו על זה מפרשים.

אך אפשר לקיים הלשון ברש״י כמו שהוא עפ״י המבואר במס׳ יבמות (ס״ג א׳) נחות דרגא ונסיב איתתא. ופירש״י, לא תקח אשה חשובה ממך, שמא לא תתקבל עליה, עכ״ל, ומתבאר דצריך ליזהר שיהא הבעל מתקבל על לב האשה, והנה לפי זה בודאי ברוך רוצה להתדבק בארור, כי היא לגבי׳ נחות דרגא ויתקבל עליה, אבל ארור אין רוצה להתדבק בברוך מפני שלא יתקבל עלי׳, ומדויק לשון רש״י אין ארור מתדבק בברוך.

ואבא היום אל העין (כ״ד מ״ב)

ברש״י כאן בשם המדרש, דכונת לשון זה לומר, היום יצאתי והיום באתי, מכאן שקפצה לו הדרך, עכ״ל. ולא נתבאר לאיזו תכלית סיפר זאת.

וקרוב לומר עפ״י מה שכתבנו למעלה בפסוק י׳ בשם המדרש, דבשעה

שיצא העבד לדרכו, נתן לו אברהם שטר מתנה על שם יצחק על כל אשר לו, למען יראה זאת להורי הנערה. וכפי הנהוג הי׳ כתוב בהשטר יום הכתיבה והחתימה מיום שיצא לדרך, ובאופן טבעי הי׳ מהלך הדרך כמה ימים. ואחרי שהוא בא בקפיצת הדרך באותו יום שנכתב השטר, ואם לא יספר מזה יתפסוהו לבדאי, שאין זמן השטר מכוון. לכן הי׳ מוכרח לספר מקפיצת הדרך.

אני טרם אכלה לדבר (כ״ד מ״ה)

לפי משפט הלשון והמשך הענין הי׳ צריך לומר, אני טרם כליתי לדבר, אך מתכונת לשה״ק לבטא לפעמים עבר בלשון עתיד, וכמו בפ׳ בראשית וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ (ב׳ ה׳) — תחת טרם היה, ואד יעלה מן הארץ (שם ו׳) — תחת עלה, וכן על פי ה׳ יחנו ועל פי ה׳ יסעו (פ׳ בהעלתך ט׳ י״ח) — תחת חנו, נסעו, ובפ׳ בשלח (ט״ז ה׳) והיה ביום הששי והכינו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום — תחת אשר לקטו, ועוד הרבה.

וילינו ויקומו בבקר ויאמר שלחוני לאדוני (כ״ד נ״ד)

הנה למעלה (פסוק נ״א) מבואר שכבר נפטר מהם כי אמרו לו הנה רבקה לפניך קח ולך, ולפי זה לא הי׳ לו הכרח לבקש עוד הפעם רשות ללכת.

אך מבואר במס׳ מו״ק (ט׳ א׳) כי ממדת דרך ארץ הנפטר מרבו ביום ולן באותה העיר צריך למחר להפטר (לקבל רשות) עוד הפעם, ונהג העבד בזה לפי מדת דרך ארץ.

תשב הנערה אתנו ימים או עשור (כ״ד נ״ה)

לכאורה משמע שנתחרטו ממה שאמרו מקודם הנה רבקה לפניך קח ולך (פסוק נ״א), אך יש לומר עפ״י המסופר בפסוק (נ״ג) ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ויתן לרבקה, ומבואר במדרשים, שנתן לה את אלה בתורת קדושין בשליחות מיצחק. וידוע, דלאחר הקדושין נותנין להכלה זמן י״ב חודש לפרנס עצמה בבגדים ותכשיטין (כתובות נ״ז א׳, במשנה), ו„ימים״ היינו שנה, כדכתיב (פ׳ בהר, כ״ה כ״ט) ימים תהיה גאולתו, והכונה — למשך שנה, ואמרו כאן תשב הנערה אתנו ימים — דהיינו י״ב חודש, וכאשר סירב לזה אמרו, או עשור (עשרה חדשים), ולכן אין בלשונם זה חרטת דברים, כי אם נתחדשה הצעה עפ״י זה שנתן כסף קדושין.

ובגמרא שם בכתובות למדו מכאן הא דנותנין לבתולה י״ב חודש לאחר הקדושין לפרנס עצמה, כמבואר, ויש להעיר שלא סמכו זה על פסוק יותר מפורש באסתר (ב׳ י״ב) מקץ היות לה כדת הנשים, ששה חדשים בבשמים

ושה חדשים בשמן המור, ובערך ענינים כאלה בנשי הדיוטים.

אך אמרו בירושלמי (כלאים פרק ח׳ הלכה ב׳) אין למדין מן המלכות כלומר, מערכו וממנהגיו, ולכן אין להביא ראי׳ להנהגת סתם אנשים מהנהגת מלכים.

ויברכו את רבקה (כ״ד ס׳)

במס׳ כתובות (ז׳ ב׳), מניין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים וגו׳ (רות ד׳ ב׳), וכתבו התוס׳ בזה הלשון, ובמס׳ כלת (פרק א׳) דמייתי קרא ויברכו את רבקה, נראה דאסמכתא בעלמא היא, דעשרה לא משתמעי מהתם, ולא איירי פשטי׳ דקרא בברכת אירוסין, עכ״ל. ונראה דכונתם במה שאמרו דפשטא דקרא לא איירי בברכת אירוסין, משום דשם כתיב מפורש ענין הברכה, היי לאלפי רבבה וירש זרעך את שער שונאיו.

ואמנם אי משום הא לא אריא, דאפשר לומר, דמשם ילפינן עיקר הדבר שצריך לברך באירוסין, אבל ענין הברכה ונוסחתה אנו מתקנין לפי רוחנו.

ולימוד זה מלבן איננו יחידי, כי כמה דברים וענינים, דינים ומנהגים אנו למדין ממנו, כמו שאין מערבין שמחה בשמחה אנו למדים ממה שאמר הוא ליעקב אחר נשואי לאה, מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת, פ׳ ויצא, כ״ט כ״ז (ירושלמי מו״ק פ״א ה״ז), ושאין נותנין הצעירה לפני הבכירה (שם, ועיין תוס׳ קדושין נ״ב א׳, ד״ה והלכתא), ושנותנין לבתולה לאחר האירוסין זמן י״ב חודש לפרנס עצמה בבגדים ותכשיטים (כתובות נ״ז ב׳) ועיין מש״כ למעלה במאמר הקודם, וע׳ מש״כ בפ׳ בלק בפ׳ מה טבו אהליך יעקב (כ״ד ה׳).

וראיתי להעיר כאן על מש״כ באהע״ז סימן ס״ב סעיף ט׳, שאין לומר שבע ברכות (בסעודת נשואין) על כוס ברכת המזון, אלא מביא כוס אחרת ואומר עלי׳ שבע ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברהמ״ז ואומר עלי׳ בורא פה״ג. ומקור הדבר מתוס׳ פסחים ק״ב ב׳, והטעם בזה, משום שאין עושין מצות חבילות חבילות (מענין קשור ואגודה, ומלשון חבילי עצים) משום „דמיחזי עליו כמשא״ (לשון רשב״ם בפסחים שם).

ומשטחות לשון התוס׳ אין מבואר, אם מביאין את הכוס השני אחר שברכו ברהמ״ז, או שקודם ברהמ״ז מעמידין שתיהן כאחת, רק מברכין ביחוד, כמבואר.

אבל כפי המתבאר מתוס׳ סוטה (ח׳ א׳) צריך גם להביאן בפירוד זו אחר זו, ולא שתיהן כאחת, שכן אמרו שם על מה שאין משקין שתי סוטות

כאחת, ואין רוצעין שני עבדים כאחד, מטעם שאין עושין מצות חבילות חבילות, וכתבו התוס׳ בבאור הדבר, שאם יש להשקות שתי סוטות בפעם אחת לא יעמידו שתיהן כאחת בעזרה, ואעפ״י שאין שותות כאחת, אך משששתה אחת מביאין השני׳, וכן ברציעת עבדים. ובתוספתא פ״ג דמס׳ פרה (גם זה מלשון התוס׳) תני נמי, אין עושין שתי פרות (אדומות) כאחת, אך משנעשה אפר מאחת מביאין השני׳ עכ״ל.

ולפי זה מתבאר, שאין נכון המנהג אצלנו שמביאין שתי הכוסות ומעמידין אותן על השלחן כאחת, יען כי לפי המתבאר, גם ההבאה לבדה היא בכלל אין עושין מצות חבילות, ולכן צריך להביא השני׳ (של שבע ברכות) לאחר שברכו ברהמ״ז על הראשונה ואומר עלי׳ שבע ברכות וחוזר ולוקח הראשונה ואומר עלי׳ בפה״ג, וע׳ באה״ע סי׳ ס״ב ס״ט.

ויש להעיר בדין אין עושין מצות חבילות חבילות במה שאמרו במס׳ שבת (כ״ה א׳) כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, וקיי״ל שם (כ״א א׳) דמותר להדליק נר חנוכה משמן תרומה שנטמא. ויוצא מזה, דבשעה שמדליק את הנר חנוכה — יחד עם זה מקיים מצות שריפת תרומה טמאה. ולמה לא נחוש לזה משום אין עושין מצות חבילות חבילות, כמבואר.

ואפשר לומר, משום דמצות נר חנוכה ושריפת תרומה אין להן כל יחס קרוב, יען כי בנר חנוכה עיקר המצוה היא ההדלקה, ואם כבתה אין זקוק לה, כמבואר בגמרא שם, אבל מצות שריפה תרומה טמאה מצוה לשרפה עד שנעשה אפר, ואם כן, בשעה שנשרפת משום טומאה אזלא לה מצות נר חנוכה, ולכן אין בזה משום אין עושין מצות חבילות, כיון דשיעורן ושעתן שונות.

ומדי זכרתי את ענין אין עושין מצות חבילות חבילות, אעיר מה שנמצא לשון זה גם לענין למוד, בעירובין (נ״ד ב׳) אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות תורתו מתמעטת, ובא מאמר זה גם במס׳ ע״ז (י״ט א׳), ופירש״י חבילות חבילות, דברים הרבה ביחד, עכ״ל. וסמכו זה על דרך רמז וסימן על הפסוק דמשלי (י״ג י״א) הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה, ופירשו (כאמור, ע״ד רמז) מהבל כמו מחבל מלשון חבילות, ובחלוף ה׳ בח׳, מפני שהם ממוצא אחד (אהח״ע מן הגרון) ובירושלמי שבת פ״ז ה״ב, לא מתמנעין רבנן לדרוש ה׳ לח״ת, וע׳ ברכות נ״ז א׳ הרואה הספד בחלום, מן השמים חסו עליו, ופירשו הספד כמו חספד, ונראה בכונת הענין חבילות, שלומד בערבוביא, בלא סדר ותכנית, וזה עיקר גרול בלמוד. כמו שאמרו במס׳ תענית (ח׳, א׳), אם ראית תלמיד שתלמודו קשה עליו

כברזל הוא בשביל משנתו שאינה סדורה בפיו. והיו חכמים מיוחדים בכשרון הסדור בלמוד, וכמו בתענית שם, מסדר מתניתא, וביומא (ל"ח ב') מסדר אגדתא, ואחד החכמים אמר על עצמו, אנא סדרנא אנא (פסחים ק"ה ב'), ובירושלמי סוכה סוף פרק א' מבואר, שהי' להם בית מדרש מיוחד בשם „בית סדרא", והיתה תעודתו ללמד ללמוד בסדר ומשטר. ועיין בחולין קל"ז ב', ריש סדרא בבבל, וברש"י שם, וצ"ע.

ובזה יובן מה שמיד אחר מאמר זה בעירובין (שם) אם עושה אדם תורתו חבילות וכו', ועפ"י פירש"י, כמו שהבאנו, דהכונה הכל ביחד, בלא סדר, — מיד אחר זה הובאה ברייתא, כיצד ס ד ר משנה, ובאה הברייתא כאן בענינה ובמקומה ובב"מ (פ"ד ב') הקיפתנו חבילות תשובות.

ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (כ"ד ס"ג)

במס' ברכות (כ"ו ב') אמרו, יצחק תיקן תפלת מנחה, שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב. ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר (תהלים, ק"ב א') תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו, ע"כ.

ואין לפרש לשוח מענין טיול, יען כי לא מצינו בכל המקרה פעל זה במובן טיול, ורק מענין דבור, כהפסוק הנזכר, ולפני ה' ישפך שיחו, וכן ישיחו בי יושבי שער (שם, ס"ט י"ג), ואחרי כי אין מדרך האדם לדבר לעצמו בלא חבר ורע, לכן מפרש שהוא מענין תפלה. ויען דכתיב שיצא לפנות ערב סמך לדרוש דמוסב על תפלת המנחה, שהיא לאחר חצות היום, משש שעות ומחצה, וכבר נקרא הזמן ההוא בשם בין הערבים.

ולא נתבאר יחס שם מנחה לענין התפלה שאחר חצות היום, כי אעפ"י שמצינו הלשון מנחת הערב (מ"ב ט"ז ט"ו, תהלים קמ"א ב', ודניאל ט' כ"א), אך כמו כן מצינו גם שם מנחת הבקר (פרשת תצוה, כ"ט מ"א), ומאי אולמא לכנות התפלה שאחר חצות היום בשם מנחה יותר מתפלת שחרית וערבית. ועיין במגן אברהם שחקר בענין שם זה, אבל לא החליט דבר.

ומה שנראה לי בתכונת שם זה ויחוסו לתפלת הצהרים עפ"י מה שכתב הטור או"ח בסימן רל"ב בסמיכות למאמר חז"ל בברכות (ו' ב') לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, וכתב בטעם הדבר, מפני שתפלת השחר זמנה ידוע לאדם בבקר בקומו ממשכבו ויתפלל עוד קודם שיהי' טרוד בעסקיו, וכן תפלת ערבית בלילה זמנה ידוע בשובו לביתו והוא פנוי מעסקיו, אבל תפלת המנחה שהיא באמצע היום, בעצם טרדת האדם בפרנסתו צריך האדם לשים אותה אל לבו לזכור ולפנות מכל עסקיו ולהתפלל אותה, ולכן אם הוא עושה כן שכרו הרבה מאוד, ע"כ דבריו.

ואני אוסיף מלח ותבלין לדבריו עפ"י מה שאמרו במס' מנחות (ק"ד ב')

על הפסוק דריש פרשה ויקרא (ב' א') ונפש כי תקריב מנחה, מה נשתנה מנחה שנאמר בה נפש (כי תקריב), ולא איש או אדם, או גם בלא תואר המקריב, רק וכי תקריב מנחה, או ואם מנחה קרבנו, כמו סגנון הלשון בפרשה שם, ואם מן הצאן קרבנו, ואם מן העוף קרבנו), אמר הקב"ה מי דרכו להביא מנחה (שהוצאותיה מעטות) — עני (שאין לו לקרבן יותר שוה מזה), מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני, ע"כ.

ובצירוף דברים אלה יתבארו ויטעמו מאוד דברי הטור, כי יען אשר בזמן תפלת המנחה אדם עומד טרוד בעסקיו ובפרנסתו והוא מניח אותה ומתפלל, ופרנסת אדם היא חייו ונפשו, לכן נחשבת תפלה זו לפני הקב"ה כאלו הקריב נפשו, והקרבת נפש כלולה בקרבן מנחה, ולכן על שם זה נקראת תפלה זו בשם „מנחה", יען כי יש בה המעלה מן קרבן מנחה שהיא כמו הקרבת הנפש, כאמור.

ותהי' לו לאשה ויאהבה (כ"ד ס"ז)

ראה לפנינו בפרשה קדושים בפסוק ואהבת לרעך כמוך (י"ט י"ח) השייך לפסוק זה.

ויוסף אברהם ויקח אשה (כ"ה א')

ועל זה אמרו בב"ק צ"ב ב', שמכאן יסוד למאמר בני אדם, ששים מכאובים באים לאיש ששומע קול אכילה, שאדם אוכל והוא אינו אוכל, וזה רמוז בפסוק זה, דמקודם כתיב ויביאה יצחק (את רבקה) האהלה ותהי לו לאשה ויאהבה, ושוב כתיב ויוסף אברהם ויקח אשה, ופירש"י, ששמע מחיי יצחק ונתקנא בו, עכ"ל. והלשון „אכילה" שבגמרא הוא לשון נקיה לזיוג אישות, מענין לשון הפסוק במשלי (ל' כ') אכלה ומחתה פיה, ובחז"ל (כתובות ס"ה ב') ואוכלת עמו מליל שבת לליל שבת, עיי"ש.

וקרוב לבאר עפ"י זה את המסופר באגדת החורבן (גטין נ"ח א'), כי בעת שהתעללו הרומים ביהודים היו קושרים את נערי בני ישראל בכרעי מטתם ולעיניהם שמשו מטותיהם כדי שיצטערו. ושאל אחד הנערים איפה מרומז בתורה עונש כזה, והראה לו חבירו את הפסוק בתוכחה (פ' תבא) גם כל חלי וכל מדוה אשר לא כתובה בספר הזה, וכתב מהרש"א בבאור הדבר, דיען שהוא דבר מגונה לא כתבה התורה מפורש, עכ"ל. אבל עם כל זה לא נתבאר איפה מרומז מחלה בענין זה, שתלה זה בלשון כל חלי.

אך לפי הגמרא דב"ק שהבאנו שאפשר לששים מחלות (נקט לשון גוזמא) לבא לרגלי צער זה, ניחא שמרומז זה בלשון כל חלי.

ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה א')

במ"ר וברש"י כאן, קטורה זו הגר, ויש להעיר ממה שאמרו בגמרא סוטה (י"א א') על הפסוק דפרשה שמות, וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי (ב' א'), והקשו בגמרא דאחרי שאחר גזירת פרעה מהשלכת ילדים ליאור עמדו כולם וגרשו נשותיהם, כדי שלא ילדו לאבדון, ורק הוא, עמרם, סמך על נס והחזיר גרושתו, ועל זה מוסב הלשון ויקח את בת לוי, והיינו לקח גרושתו, ואם כן (כה מקשה הגמרא) איך כתיב ויקח, הלא הי' לו לכתוב ו י ח ז ו ר, כי הלשון ויקח משמע קיחה ראשונה, ומתרצים זה שם בגמרא.

ולפי זה קשה כאן, דאחרי דכפי המבואר, קטורה זו הגר, ומבואר בפ' לך (ט"ז ג') שהיתה לו לאשה, אם כן הי' להפסוק כאן לומר ויחזור (לאחר שגרשה). וכמו שבארו בגמרא דסוטה שהבאנו, והתירוץ בשם לא שייך כאן.

וצריך לומר, דאעפ"י כן לא נחשבת אצלו כנשואה, רק כפלגש, וכמו שאמרו בסנהדרין (כ"א א') בנשי דוד ופלגשיו, נשים בכתובה ופלגשים בלא כתובה, והיו נקראות נשי דוד, ובכל זאת אינם כנשיו ממש וכן כאן.

וקרוב לומר, דעל יסוד זה מבארים בעלי הלשון את השם פלגש בנוטריקון „פלג אשה" (אשה למחצה). כך מבאר המדקדק הנודע רבי אלי' בחור בספרו הנקרא על שמו „הבחור".

וכזה צריך לפרש בנשי יעקב, בלהה וזלפה. כי פעם קורא הכתוב אותן שפחות, בריש פרשה וישלח (ל"ג א') ויחץ את הילדים על לאה ועל רחל ועל שתי השפחות, ועוד שם (פסוק ו') ותגשנה השפחות הנה וילדיהן. ואח"כ לאה ורחל, ובריש פרשה וישב קורא אותן הכתוב נ ש י יעקב (והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו, ל"ז ד').

והנה בנוגע לפסוק שלפנינו, צריך לומר, דבפעם הראשונה לקחה אברהם שלא בתורת נשואה ממש, ועתה לקחה בליקוחין גמורין כדין, ושייך לשון ויקח.

ותלד לו (כ"ה א')

דבר פלא הוא, כי טרם נולד יצחק לא האמין אברהם בכח תולדתו, וכמו נתיאש מזה, באמרו, הלבן מאה שנה יולד (פ' לך, י"ז י"ז)) ויצחק נולד בנס מיוחד, יוצא מגבול הטבע, כמו שאמר ה', היפלא מה' דבר (פ' וירא י"ח י"ג), ומאז נולד יצחק עד אשר נשא את רבקה עברו ארבעים שנה, כמפורש בריש פרשה תולדות (כ"ה כ') ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה, והי' אז אברהם בן מאה וארבעים שנה, ונשואיו שלו עתה היו לרגלי נשואי יצחק כמבואר לפנינו למעלה במאמר שלפני הקודם, והנה עתה — בהיותו בן מאה וארבעים שנה נשא אשה והוליד ש ש ה בנים, כמבואר בפסוק זה, ולא נזכר כלל ענין נס. וכמה נפלא הדבר.

ולמרבה הפלא צריך לומר עפ"י מה שאמרו במס' תענית (כ"ח א') ובחולין (ס' א') גמירי (מקובל אצלנו) דמשמיא מיהב יהב משקל לא שקלי, ופירש"י, כשמזכין את האדם בטובה מן השמים שוב אין נוטלין אותה ממנו, עכ"ל, ולכן בעת שנתברך אברהם בברכת כח ההולדה בלידת יצחק שוב לא פסקה ממנו ברכה זו.

ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי (כ"ה ז')

במספר שנות החיים של כל האנשים בתורה לא בא הלשון „אשר חי" זולת כאן באברהם ובאדם (פ' בראשית, ה' ה'), ושם באדנו בנוגע להלשון הזה באדם הראשון, וכאן בנוגע לאברהם אפשר לפרש עפ"י מה שכתב רש"י בריש פרשה תולדות (כ"ה ל'), דבאמת הוקצב לאברהם לחיות מאת ושמונים שנה, אך מפני שלא רצה לראות ברשעתו של עשו ויתר (או מיעט) חמש שנים מחייו. וזה מרומז „אשר חי" מאה שנה ושבעים וחמש שנים, לומר, שאלה השנים חי' חי, אבל היו (הוקצב) לו יותר.

ואלה ימי שני חיי אברהם אשר חי מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים (כ"ה ז')

פרש"י, בן מאה כבן שבעים ובן שבעים כבן חמש, בלא חטא. ולא נתבאר מה יתרון לבן מאה על בן שבעים, והלא בבן שבעים אין מעלה מיוחדת. וצריך לומר הכונה, דאעפ"י דבסתם אנשים בן מאה נחשב „כאלו מת ועבר ובטל מן העולם" (אבות פרק ה' משנה כ"ח), אעפ"י כן באברהם גם בהיותו בן מאה חי' כבן שבעים, עוד כחותיו בו.

שנים עשר נשיאים לאמתם (כ"ה ט"ז)

הנהוג בישראל ליחס נשיאיהם ושבטיהם לאבותיהם, נשיא בית אב, שבט אב, ולא כן באומות העולם (בימים קדמונים) שמתיחסים לאמותיהם, כמו כאן, נשיאים לאומותם, וכן ולאומים יחגו ריק, שבחוהו כל האומים, וטעם הדבר עפ"י מ"ש ביבמות (צ"ח א') אין אב למצרי, כלומר, שהמצרי אין מכיר את אביו, ולכן מכונה עממותם בשם „אומה" (השרש „אם"). ובישראל לא נמצא שם זה במקרא.

ועפ"י זה יתבאר מה שאמרה נעמי לכלותיה שובנה בנותי אשה לבית אמה, ולא אמרה לבית אביה, משום דאין אב למצרי.

וכן באסתר (ו) אם מזרע היהודים מרדכי, ולמה נסתפקו בזה, אך הם חשבו בערך יחוסם הם, שאין יודעים בבירור מי אביהם, אם מוצאו בטח מן היהודים.

פרשת תולדות

ואלה תולדת יצחק (כ"ה י"ט)

הנה גם פרשת נח מתחלת בלשון אלה תולדת נח, ולפלא מה שנקבע לקרוא אותה הפרשה בשם „נח" וזו בשם „תולדת" ולא בשם יצחק. ויתכן לומר, משום דכל עיקרה של פרשת נח איירי בנח גופי', בענינו עם בנין התיבה והמבול וכל סדר חייו, ולכן נקראת על שמו, אבל פרשה זו עיקר ענינה מקיף חיי יעקב ועשו ועניניהם, והי' מן הדין לקרותה על שמם, אך למען הקיצור תקרא תולדת.

וקרוב לומר, כי זו כונת רש"י בפסוק זה שכתב בזה הלשון, ואלה תולדת יצחק — יעקב ועשו האמורים בפרשה, עכ"ל, ולכאורה אינו מובן, מה בא ללמדנו בזה, והלא זה נראה ונודע לכל, אך כונתו להורות, דעל כן נקראת הפרשה בשם „תולדת" ולא בשם יצחק, כמו פרשת נח, משום דעיקר ענינה של פרשה זו הוא לספר חייהם של יעקב ועשו, ולכן נקראת בשם „תולדת" ולא בשם יצחק, וכמו שכתבנו.

ואמנם במאמר הסמוך נבאר עוד כונה בדברי רש"י אלה, ומי חכם ויפתור מה לקרב יותר, ולכן הבוחר יבחר.

ואלה תולדת יצחק (כ"ה י"ט)

אצל נח כתיב אלה תולדת, ולא ואלה בוא"ו הנוסף, וזה הוא מפני שעד אליו לא נכתב עוד סדר תולדות של מי שהוא, וממנו מתחיל, אבל כאן כבר באו תולדת נח ואברהם, בני הגר וישמעאל, כתיב כהמשך לתולדות — ואלה תולדת יצחק.

ואלה תולדת יצחק (כ"ה י"ט)

פירש"י, ואלה תולדת יצחק, יעקב ועשו האמורים בפרשה, עכ"ל. ולא נתבאר מה רצה לומר בזה, ולמה בא ללמד דבר הנראה ונודע לכל קורא. וכבר זכרנו מזה למעלה במאמר שלפני הקודם וחקרנו הדבר ובארנו.

ועוד אפשר לפרש לשון רש"י בזה ומטרתו בדברים אלה, עפ"י מה

שאמרו במדרשים, כי על כן כתיב בתולדת השמים והארץ המלה „תולדות" מלא ווי"ו (בראשית ב' ד') ובפסוק ואלה תלדת ישמעאל (ס"פ חיי, כ"ה י"ב) כתיב „תלדת" חסר ווי"ן, יען כי תולדת השמים והארץ היתת רצוי' לפני ה', לכן כתיב תולדות מלא, ולא כן תולדת ישמעאל שציער הרבה את ישראל (עיין רש"י בפרשה וירא, כ"א י"ז, בפסוק באשר הוא שם, ובמס' רה"ש ט"ז ב' וברש"י שם) ולא היתה תולדתו לרצון, לכן כתיב בו תלדת חסר, לרמז על חסרון הרצון בתולדתו.

והנה כאן כתיב ואלה תולדת יצחק, כתיב תולדת בוא"ו אחד, ואחד חסר, וזה מורה מחצה מלא ומחצה חסר, או מחצית תולדה רצויה ומחצית אינה רצויה, וזהו יעקב ועשו. ועל זה כיון רש"י לפרש מה שכתוב תולדת בוא"ו אחד, מפני שתולדה זו כוללת יעקב ועשו, והוי התולדה מחצה רצויה ומחצה אינה רצויה.

ועפי"ז יתישב מש"כ רש"י יעקב ועשו האמורים בפרשה, ולא עשו ויעקב כסדר תולדתם, וכמו להלן בס"פ וישלח (ל"ה כ"ט) ויקברו אותו עשו ויעקב בניו — פשוט הוא, משום דהוא"ו המלא כאן במלת תולדת כתיב מקודם ואח"כ החסר, ולא כתיב תלדות, מקודם החסר ואח"כ המלא (אחר הדלי"ת), וכיון שהמלא מורה על יעקב כתיב קודם, והחסר שנרמז לעשו כתיב אחריו, לכן הקדים רש"י יעקב לעשו.

ואלה תולדת יצחק בן אברהם
אברהם הוליד את יצחק (כ"ה י"ט)

אפשר להטעים כפל לשון „בן אברהם אברהם הוליד", עפ"י המבואר בכ"מ בגמרא דכל המלמד לאחד תורה נחשב כאלו ילדו (עיין סנהדרין צ"ט ב'), ומתבאר, דיש שני מיני תולדות, תולדה חומרית (או גופנית) ותולדה רוחנית, ובא הכפל לשון לרמז כי הי' אברהם לאב ליצחק בשני מיני תולדות, בחומרית וברוחנית, שהי' מלמדו ומחנכו בדרכי אמונת ה'. ועיין ברש"י באור אחד בזה.

מפדן ארם (כ"ה כ')

ברש"י כאן באו שני פתרונים ללשון מפדן ארם, האחד, שהוא ארם צובה ונקרא פדן. והשני — שהוא כמו שדה ארם, כי בלשון ישמעאל קורין לשדה פדן, עכ"ל. ותמה אני, שהוצרך להסתייע מלשון ישמעאל, בעוד שמפורש בפסוק (הושע י"ב י"ג) ויברח יעקב שדה ארם, וזה מוסב על הפסוק שבסוף פרשה זו, לך פדנה ארם, הרי דבלשון הפסוק היינו שדה והיינו פדן. ואולי דעתו, כי גם בפסוק בא מלשון ישמעאל, וצ"ע.

אחות לבן הארמי (כ"ה כ')

לא נתבאר על מה מייחס אותה הכתוב אל לבן, אחרי שאך זה ייחס אותה לבת בתואל, ומה התוצאה מיחוסה ללבן, וגם כי כבר ידוע יחוסה ללבן מפרשה הקודמת.

אך כפי הנראה מכמה מקומות במקרא הי' הנהוג בימי קדם לייחס את האשה אל אחיה. כה מצינו מחלת אחות נביות (ס"פ זו, כ"ח ט'), אלישבע אחות נחשון (פ' וארא, ו' כ"ג), מרים אחות אהרן (פ' בשלח, ט"ו כ'), תמר אחות אבשלום (ש"ב, י"ג ד'), הודיה אחות נחם (דהי"א, ד' י"ט), יהושבע אחות אחזיהו (דהי"ב, כ"ב י"א) ועוד. וטעם הדבר אפשר לומר עפ"י מה שאמרו (ב"ב ק"י א') הנושא אשה צריך לבדוק באחיה, כלומר, איזו דרך לאחיה, אם ישרה או נשחתה, וזה הוא, מפני שעל הרוב, כשאחים ואחיות בבית, תלמודנה האחיות את דרך החיים מאחיהן. ומטעם זה אמרו, כי רוב בנים דומין לאחי האם (שם), יען כי היא, האם, תלמוד דרכה מאחיה ואותה תלמד לבניה.

וקרוב לומר, דזו היתה כונת יעקב שאמר לרחל ביחס יחוסו לאביה לבן, אחיו אני ברמאות (ראה בפ' ויצא, כ"ט י"ב, בפסוק ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, עיי"ש ברש"י), וזה הוא, מפני שהוא הי' בן רבקה אחות לבן, ורוב בנים דומין לאחי האם, ועל כן „אחיו אני ברמאות" כי לבן הי' נודע ברמאותו, כמבואר בפרשה ויצא, ועיין מזה במאמר הבא.

ומטעם זה יש לומר נשרש בלב עשו המדה לרמות את יצחק בצדקה מזויפת, כמש"כ רש"י כאן בפסוק כי ציד בפיו (פ' כ"ח) שהי' שואל אותו האיך מעשרין את התבן ועוד כהנה דברי בורות, וזה הוא מפני שנשתרשה בו מדת לבן אחי אמו.

אחות לבן הארמי (כ"ה כ')

במ"ר דיש פרשה וישלח קראו את לבן בשם רבהין (רבן) דרמאי ובתנחומא הלשון — אב הרמאים, וכפי הנראה, מפרשים המלה „הארמי" בהפוך אותיות — ה ר מ א י, כאשר כן רגילים חז"ל בדרשותיהם, כמו שנחשב כאן איזה מהם:

א) בשבת (פ"ה א') דרשו את השם „חרי" (שם אומה, בפ' לך, י"ד ו') בהפוך אותיות — ר י ח, ודרשו, שהם מריחים את הארץ וידעו תכונת האדמה מה ראוי לזרוע בה.

ב) בעירובין (נ"ד ב') דרשו הלשון במשלי (ז' ד') ומודע לבינה תקרא, כמו ומועד לבינה תקרא (שתקבע עתים ללמוד תורה).

ג) בפסחים (פ"ז ב') דרשו הלשון בפסוק דשופטים (ה' י"א) צדקת פרזונו כמו פ ז ר ו נ ו.

ד) במו"ק (ט' ב') דרשו הפסוק בתהלים (מ"ט ב') קרבם בתימו כמו ק ב ר ם.

ה) ביומא (ע"ה ב') דרשו הפסוק דפ' בהעלתך (י"א ל"ב) וישטחו להם שטח כמו ו י ש ח ט ו להם ש ח ט.

ו) בתענית (ו' א') דרשו המלה יורה (מלקוש) כמו ר ו י ה מלשון שביעה.

ז) בתמורה (ט"ז א') דרשו השם עכסה כמו כ ע ס ה.

ח) בירושלמי נזיר (פ"ו ה"ב) דדשו הפסוק דפ' חקת (י"ט י"ח) או בקבר, כמו ב ר ק ב.

ט) במ"ר פ' נח פרשו הפסוק דפ' נח (י"א ח') ויפץ ה' אותם כמו ו י צ ף (שהציפם במבול).

י) במ"ד שה"ש (ד' ד') פרשו השם תלפיות כמו תל יפות.

יא) " קהלת (ח' ט"ו) והוא ילונו בעמלו דרשו כמו ב ע ו ל מ ו.

יב) " שם (י' י"ז) בגבורה ולא בשתי — כמו בתשי.

והשם קטיגוד מתחלף בשם ק ט ר ו ג.

ועוד הרבה, וגם כאן דרשו הארמי כמו ה ר מ א י. (ויתבאר בסמוך), וכולם הם על דרך רמז ואסמכתא.

ומה שנראה לו להדורש כאן לדרוש המלה הארמי באופן זה ולא כפשטי' דמוסב על מקום ארם, שהי' משם, וכמו השמות המתיחסות למקומותיהם, כמו אליהו התשבי, אליהו הגלעדי, אתי הגתי (ש"ב י"ח ב') הדד האדומי (מ"א י"א י"ד), יפתח הגלעדי, נבל הכרמלי (ש"ב ב' ב') ומבואר אצלנו במק"א, כי אעפ"י שמכוונים חז"ל לדרוש רק בדרך רמז ואסמכתא, אעפ"י כן מוצאים איזה דיוק בהלשון או בהמלה שדורשים, ועל יסוד זה מוצאים לאפשר לדרוש, וכאן יש לומר דמדייקו, כי מאחר דכתיב כאן בת בתואל הארמי מפדן ארם, די הי' לכתוב אחות לבן, וכן בסוף פרשה זו (כ"ח ה') וילך פדנה ארם אל לבן בן בתואל ה א ר מ י, ומכיון שהוא גר שם, פשיטא דהוא ארמי, ונקרא על שם מקום מגורו, ולמה לו לתארו עוד בשם זה „הארמי", לכן מצא סמך לדרוש כמו שדורש על דרך רמז ואסמכתא, הארמי — הרמאי, כמו שבארנו.

ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא (כ"ה כ"א)

הלשון לנכח אשתו לא נתבאר ברחבה, וע' רש"י, והרבה מפרשים עמלו בו, ונראה בסבת העמל הזה, מפני שהבינו המלה „לנכח" ממובן „ניגוד",

כמו נכח פני אהל מועד (פ' תרומה), ואת המנורה נכח השלחן, (פ' פקודי) והוא משורש המלה „מול", אבל באמת המובן כאן הוא מהוראה מכוון, מאומת, כמו נכוחים למבין (משלי, ח' ט'), הולך נכוחו (ישעיה, נ"ז ב'), לא תחזו לנו נכוחות (שם, ל' י') שבאורם — ברור ואמת. וכאן הכונה, שהתפלל יצחק לאחר שנוכח באשתו כי עקרה היא, והמלה „כי" באה כאן במובן „אשר", כמו אדם כי יקריב, נפש כי תשבע, שהמובן אדם אשר יקריב, נפש אשר תשבע, וכאן המובן לאחר שנוכח ודאי אשר עקרה היא, אז התפלל, יען כי אין מן הנמוס להטריח בשמים על דבר שמסופקים אם דרוש לבקש או לא.

ויעתר לו ה' (כ"ה כ"א)

ואמרו על זה בגמרא (יבמות ס"ד א') ויעתר להם מבעי לי', אלא לפי שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע, ולכן נעתר ביותר ליצחק. ע"כ.

ויש להעיר על זה ממה שאמרו במ"ר כאן והובא ברש"י בפסוק הקודם טעם הדבר שציין הכתוב כאן יחוס רבקה בת בתואל הארמי אחות לבן הארמי ומפדן אדם, וכי עדיין לא ידעינן שהיא בת בתואל ואחות לבן ומפדן ארם, אלא להגיד שבחה, שהיתה בת רשע ואחות רשע, ומקומה מאנשים רשעים ולא למדה ממעשיהם, עכ"ל, וזה כמו נגד הטבע, כמ"ש בסוף מס' סוכה (נ"ו ב') שותא דינוקא או דאבוהא או דאימא, וזה הוא מפני שרגילה לשמוע שיחם והגיונם. ובמדרש מסיים בזה, למה היא דומה, לשושנה בין החוחים.

ומתבאר מזה, דלצדיק בן רשע יתרון יותר מאשר לצדיק בן צדיק בזה שלא למד ממעשי רשעתם, וזה היפך ממה שאמרו אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק, לתפלת צדיק בן רשע, דמעלת צדיק בן צדיק גדולה ממעלת צדיק בן רשע, ודרוש להשוות הדעות.

ואפשר לומר דכאן יש יותר סברא ליתרון מעלת צדיק בן צדיק, והוא עפ"י מה שאמרו במ"ר פ' חיי, על הפסוק ויברכו את רבקה (לבן ובתואל ברכו) ויאמרו אחותנו את היי לאלפי רבבה (כ"ד ס') — מפני מה לא נפקדה רבקה עד שהתפלל עליה יצחק, כדי שלא יאמרו (לבן ובתואל ויתר המברכים אותה) ברכתנו שאמרנו לה היי לאלפי רבבה עשתה רושם, לפיכך לא נפקדה עד שהתפלל עליה יצחק.

ולפי זה יש לומר, דכונת הלשון אינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע הוא במקרה כזה שיכול הרשע לתלות תוצאת הטובה בברכתו שלו, ואז מקובלת יותר תפלת צדיק בן צדיק.

ועפ״י המדרש הנזכר (שלא יאמרו הרשעים ברכתנו עשתה רושם) — עפ״י זה אפשר להסביר מה שאמרו בסנהדרין (ק״ה א׳) כל הברכות שברך בלעם את ישראל, כמו כנחלים נטיו, כארזים עלי מים, יזל מים מדליו וירום מאגג מלכו וכו׳ — כולם חזרו לקללות, ולא נתבאר הטעם, ואפשר לומר (עפ״י המדרש הנזכר) כדי שלא יאמר בלעם ברכתי פעלה עליהם.

אכן כלל דברי המדרש כאן כדי שלא יאמרו ברכתנו עשתה רושם, בכלל על דבר זה יש להעיר מירושלמי ברכות פ״ח ה״ח, גוי שברכך ענה אחריו אמן, ולמה לא נחוש שלא יאמר ברכתי עשתה רושם. ואפשר לחלק דחשש זה הוא רק במי שמחשבותיו רעות, ולא במסיח לתומו.

שני גויים בבטנך (כ״ה כ״ג)

לא נתבאר מה תנחומין לה בזה, כי הלא היא התאוננה על הרציצה ובזה כי שני גוים בבטנה לא תוקל צערה מהרציצה.

ואפשר לומר עפ״י החקירה בתלמוד (סנהדרין צ״א ב׳) מאימתי יצר הרע שולט באדם, אם משעת יצירתו ועדיין הוא בבטן אמו או משעת צאתו לאויר העולם. והדעה השניה נסמכת על זה, שאלו הי׳ שולט משעת יצירה הי׳ בועט במעי אמו ויצא קודם זמנו, ויסכן את אמו.

ולפי זה אפשר לומר, כי בזה נסתפקה רבקה, ונצטערה, כי חששה אולי יצה״ר שולט משעת יצירה בבטן, והרציצה שתרגיש — היא הבעיטה לצאת קודם זמנו, ועל זה שאלה. והשיבו לה, כי באמת יצה״ר שולט אך משעת היציאה לאויר העולם, וסיבת הרציצה היא מטעם שהם שני גוים, והאחד דוחק את חבירו, ובזה הרגיעה נפשה.

שני גויים בבטנך (כ״ה כ״ג)

בברכות (נ״ז ב׳) אמרו על זה, אל תקרא גוים אלא ג א י ם (בחילוף אהו״י) (אנשים גדולים ומכובדים), אלו רבי (רבי יהודה הנשיא, רבינו הקדוש) ואנטונינוס (קיסר רומי) שלא פסקו מעל שולחנם צנון וחזרת לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. וזה ציור על גודל עשרם ורחבת הנהגת ביתם, כי דברים אלה לא יתקיימו באבם משנה לשנה כי אם אצל גדולי העשירים שיש להם נטיעות בייתיות הגדלים גם בזמן החורף, כנודע.

ומה שתפס רבי ואנטונינוס הוא מפני שהיו בזמן אחד ואוהבים נאמנים, כמבואר בפ״ק דע״ז (י׳ ב׳), ולא הי׳ הבדל ביניהם כי אם רק מה שזה בא מיעקב וזה מעשו. וע׳ בסמוך.

והדבר שהכריח לחז״ל לפרש כן, אפשר לומר, עפ״י המבואר בגמרא דמעוט מספר רבים הוא שנים (יומא ס״ב ב׳ ומנחות ק״ד ב׳) ולכן המספר „שני״ דכתיב בכל מקום מיותר, ובא להורות על השתוות הפרטים ביניהם (ע׳ בגמרא יומא שם).

ולפי זה מכיון דכתיב כאן „שני גוים״ ולפי המבואר, מלת „שני״ מיותר, כיון דמעוט רבים שנים, ואם הי׳ כתוב רק גוים בבטנך היינו גם כן יודעים שהם שנים, ומדכתיב מפורש „שני״ מתבאר ששניהם שוים, ובאמת הלא רחוקים הם (אלה הגוים שבבטנה) זה מזה בכל פרט, וכפי שיתבאר במאמר הבא. לכן הקדים לדרוש אל תקרא גוים אלא גאים, והם שרים ואנשי מעלה, ומוצא ענין גדולה אחת בשני אנשים גדולים, אחד מיעקב ואחד מעשו, שנתקיימה בהם השתוות בפרט אחד מסדרי חייהם, וכדמפרש. ותתקיים ההשתוות בשני אלה הולדות היוצאות מהמלה „שני״ לדורותיהם אחריהם. וכהאי גונא יתכאר אי״ה לפנינו להלן בפרשה ויצא בפסוק וללבן שתי בנות (כ״ט ט״ז), עיי״ש.

ואמנם כל זה בארנו לפי דרשת חז״ל בדרך „אל תקרא״, אבל אפשר לפרש על דרך הפשט גם בלעדי קריאה חדשה (כי דרך הדרש לעצמו), יען כי השם „גוים״, כשהוא לעצמו מורה על שתי אומות גדולות או אנשים גדולים ומכובדים, מפני כי בזה חלוק השם „עם״ משם „גוי״, כי בעוד שהשם „עם״ מורה על המון עם, הדיוטים, כמו שקורים „המון עם״, „עם הארץ״ ובפרשת שלח (י״ג כ״ח) עז העם, ובישעי׳ (מ״ט א׳) העם ההולכים בחושך, ובירמיה (ח׳ ה׳) מדוע שובבה העם הזה, ואיוב, ביסרו את חבריו על מעוט הבנתם וקלות דעתם, קרא עליהם אמנם כי עם אתם (י״ב ב׳), כלומר, הנכם אנשים גסים והדיוטים, ובמ״ר פ׳ בלק (פרשה כ׳), כל מקום שנאמר „העם״ לשון גנאי הוא, ועוד מאמרים ממין זה (אם לא בתוספת שם קודש, עם ה׳ (וכדומה).

הנה כנגד זה יונח השם „גוי״ על אנשי מעלה ומכובדים, ושם זה משותף עם שם צדיק, כמו בפרשת וירא (כ׳ ד׳) הגוי גם צדיק תהרג, ועם התוארים „בחירים״, „נחלות״, כמו בתהלים (ק״ו ה׳) לראות בטובת בחיריך, לשמוח בשמחת ג ו י ך, להתפלל עם נחלתך, ובברכת ה׳ ליעקב אמר לו גוי וקהל גוים יהיה ממך (פ׳ וישלח, ל״ה י״א), ובהתפעלות נפשו של דוד המלך על כבוד ישראל קרא ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ (ש״ב, ז׳ כ״ג). ובהגדה של פסח (והוא מספרי פרשה תבא) ויהי שם לגוי (פ׳ תבא, כ״ו ה׳) מלמד שהיו ישראל מצוינים שם (במצרים) במעלה ובכבוד, וזה מדייק, מדלא כתיב ויהי שם לעם, רק לגוי. ועוד יש כמה משלים לשמות אלה.

ולכן מכיון דכתיב כאן שני ג ו י ם בבטנך, ולא שני עמים, דריש, דהמובן על שתי אומות גדולות ונכבדות, אשר בראשם יעמדו שני אנשים מכובדים, רבי ואנטונינוס. וידוע, דאל״ף מתחלף בוא״ו (מאותיות אהו״י).

ועפ"י מה שבארנו בהוראת השמות „גוי" ו„עם" פירשנו הפסוק דישעיה (א' ד') הוי גוי חוטא עם כבד עון, הרכיב שני השמות גוי ועם, ופירשנו עפ"י המבואר במס' ב"מ (ל"ג ב') דבתלמידי חכמים שגגות שלהם נחשב להם לזדוניות, וטעם הדבר, משום דמטבע העם ההמוני להביט בעין צופית על הליכתם ועל עניניהם של החכמים וגדולי האומה ולשמור ארחותיהם בקודש ובחול, והיה כי ירגיש ההמון איזה כתם קל במעלת נפשם ובמעשיהם, ירימו אותו (את הכתם) על נס ויטו ללכת בארחות עקלקלות בדברים עקרים, וכמ"ש במשל על זה, אם הלך ראש האומנות הלכה כל האומנות (מדרש שוח"ט, קי"ד) ובזהר פ' ויקרא (כ' ב') כיון דרישי עמא בחיובא כל עמי יתמשכו בתרייהו, ועל כן צריך החכם וגדול האומה להיות זהיר ביותר ונשמר בדרכיו ובמעשיו, ועל כן נחשב להם לחכמים שגגות לזדוניות.

ועוד דרוש להעיר בזה מ"ש ביומא ל"ו ב', דשם „חטא" מורה על שוגג, ושם „עון" על מזיד, ואמר הכתוב, הוי גוי חוטא, אם האנשים הגדולים ונכבדים רק חוטאים, שוגגים, מסבבים לזה שהעם ההמוני יהי' גם כבד עון, כלומר, גם מזידים.

ועוד יש לנו דברים בענין זה (בבאור השמות גוי ועם) ויבאו אי"ה בפרשת ויקרא בפסוק אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם (ד' ג'), וכאן די בזה.

והנה תומים בבטנה (כ"ה כ"ד)

המלה „תומים" באה חסרה אל"ף תחת תאומים, ורש"י מיישב זה, מפני שלא היתה התאומית שוה בכל, כי אחד צדיק ואחד רשע, עכ"ל.

ואמנם אפשר לפרש תכונת ההבדל ביניהם גם ביחס תולדתם הטבעית, יען כי על הרוב יצטיינו ילדי תאומים בהשתוותם במבנה גוף ובתוארם, וכאן הי' האחד אדמוני ומגודל שער והשני חלק, וגם כי לדעת המדרש נולד יעקב מהול, ולכל זה מורה חסרון מאל"ף במלה תומים, שלא היו שוים בגידולם, כדרך התאומים, כמבואר.

ואמנם כתבנו זה רק לדעת רש"י שעמד על חסרון האל"ף במלת תומים, אבל לולא זאת אין להתפלא כלל על חסרון אל"ף, אשר מפני קלות הברתו, ככל אותיות אהו"י, נוח להשמט לפעמים קרובות, וכה נעשה חסרונו לחזון נפרץ מאד במקרא, וכמו בפרשת ויצא (כ"ד י"א) בגד — תחת בא גד, ושם (י"ג) באשרי — תחת בא אשרי, ועוד שם (ל"א ל"ט) אחטנה — תחת אחטאנה (כי השרש „חטא"), ובפ' מקץ (מ"ב י"א) בני איש אחד נחנו — תחת אנחנו, וכן בפ' בשלח (ט"ז ז') ונחנו מה — תחת ואנחנו, ובפ' עקב (י"א י"ב) מרשית השנה — תחת מראשית, ובשמואל א' (י' י"ז) יתן את

שלתך — תחת שאלתך, ובשמואל ב' (י"ד י"ט) להימין ולהשמיל — תחת ולהשמאיל, ושם (כ"ב ט') ותזרני חיל תחת ותאזרני, ובתהלים (כ"ב כ"ב) ומקרני רמים — תחת ראמים, ובמשלי (י"ז ד') שקר מזין — תחת מאזין, ובאיוב (ה' י"ח) ימחץ וידיו תרפינה — תחת תרפאינה, ושם (ל"ה י"א) מלפנו מבהמות ארץ — תחת מאלפנו. ועוד שם (מ"א י"ז) משתו יגורו אלים — תחת משאתו, וברות (א' י"ד) ותשנה קולן — תחת ותשאנה, ועוד הרבה מאוד, וכן הנהוג בשאר אותיות אהו"י, כמש"כ. וע"ע לפנינו בריש פ' וישלח בפ' ואחר עד עתה.

ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב (כ"ה כ"ו)

במ"ר כאן בא ספור נפלא מצוין ובלתי נפתר: הגמון (שר) רומי שאל את אחד החכמים (בילקוט הגירסא את רבן גמליאל, ונעיר על זה בסמוך) „מי תופס המלכות אחרינו". לקח (החכם) נייר חלק וכתב עליו „ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב" (הוא הפסוק שלפנינו), וסתומים הדברים, ובמתנות כהונה כתב שרמז לו, שישראל יעמדו לעתיד ויקחו המלכות מתחת ידי עשו, וגרס בכתיבת החכם וידו אוחזת בעקב עשו, אבל לפנינו חסרה המלה עשו, ורק גמר דבריו במלת „בעקב", והנה נראה לעין, כי כל ענין הספור צריך באור נכון, נצב וקים. והרמז של המת"כ אינו מבואר.

ואמצא לנכון (ואולי גם לחובה) להיות כמקיץ נרדמים לספר מה שבא לידי, להתענין בדברי המדרש האלה זה הרבה עשרות בשנים ולהעלות על הספר לזכר עולם.

אז בימי חרפי מסתכל הייתי לפעמים בספרים מצוינים אשר בבית עקד הספרים של הגביר הישר והתמים ר' בער באמפי במינסק, וביניהם הצצתי בספר ספרדי ישן נושן (שמו לא אזכור עתה, וכמדומה לי שהי' שער הספר חסר), וכמעט כולו מיוסד על חכמת הקבלה. ובדרך העברה ממקום למקום מצאתי כי מביא דברי המדרש שהבאנו, ומעיר עליו בלשון זה: ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב — „תחלתם היא תחלת מלכות בית דוד, והמשכיל ימצא", עכ"ל. ועם משך הזמנים יצא הדבר מלבי.

וברבות הימים, לרגלי איזה שיחת חכמים על ענין קרוב לזה נזכרתי על דברים אלה ואומר לתת את לבי להם להבינם, ויגעתי, וכמדומה לי שמצאתי פתרונם.

והכונה בזה (על דרך המקובלים), כי האותיות הראשונות מן המלים ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עולים במספר ארבעים וששה (46) ומספר כזה עולה מן האותיות הראשונות מן המלים מלכות בית דוד (ארבעים וששה). ורמז על שיבת המלכות לישראל.

והנה כבר הזכרתי, כי בילקוט מפורש שהחכם הנשאל בזה מההגמון הי׳ רבן גמליאל, וזה מעורר הרהורים נעלים לענין זה, יען כי מצינו בתלמוד עירובין (ס״ד ב) כיון דרבן גמליאל ברוח הקודש.

ומה שמבואר במדרש שלקח החכם (רבן גמליאל) נייר חלק לכתוב עליו אלה הרברים, קרוב לומר, שכיון למה שאמרו באבות (פ״ד מי״ט) הלומר ילד דומה לכותב על נייר חדש, ורמז בזה, כי הדברים בתקפם, חיים וקיימים, ואעפ״י שיתמהמו, בוא יבאו.

ואת זכרון הספר היקר הנזכר אזכיר עוד אי״ה בריש פ׳ יתרו בפ׳ ויבא אהרן וכל זקני ישראל (י״ח י״ב).

ויקרא שמו יעקב (כ״ה כ״ו)

עיין רש״י שכתב ממדרשים, דמוסבת הקריאה על הקב״ה, שהוא קרא לו יעקב. אבל הירושלמי, כנראה לא סבירא לי׳ כן, שכן מבואר בירושלמי ברכות פ״א ה״ו, מפני מה נשתנו שמותם של אברהם (מן אברם) ושל יעקב (לישראל) ולא נשתנה שמו של יצחק, מפני שאלו (אברהם ויעקב) אבותיהם קראו להם בשמם, אבל יצחק הקב״ה קראו, כמש״כ (פ׳ לך, י״ז י״ט), וקראת את שמו יצחק, הרי מבואר דליעקב קרא לו אביו שם. וע׳ במ״ר.

מכרה כיום (כ״ה ל״א)

הה״א שלבסוף המלה „מכרה״ אפשר שיורה על בקשה יתירה, (וכתבנו מזה למעלה בפ׳ וירא בפסוק אמלטה נא שמה (י״ט כ׳), וכאן י״ל בטעם הבקשה היתירה, כי אמנם רצה יעקב להאכילו, ולכן ביקש ממנו שלא יסרב למכור, כדי שיאכל.

מכרה כיום (כ״ה ל״א)

הלשון „כיום״ צריך באור. ואפשר לומר, כי בנוהג שבעולם, אם אחד ירצה למכור בחיי אביו חלק בכורה שלו (או גם חלק ירושתו סתם) אינו יכול להגביל סכום קצוב עבורו, יען כי זה תלוי במצבו של האב המוריש, איך יהי׳ בשעת מיתה, אם יהי׳ עשיר או עני, ולפום המצב יקבע המחיר. ולכן מי שרוצה למכור קודם זמנו העצה הפשוטה בזה, כי ימכור לפי ערך המצב של האב היום, בשעת המכירה, וזהו שאמר, מכרה כיום, כפי המצב ששוה היום.

ויאמר עשו הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה (כ״ה ל״ב)

לא נתבאר מה טעם בדברים אלה לעזוב זכות הבכורה, והלא כל אדם סופו למות ובכל זאת לא יעזוב הבכור חלקו בבכורה כמו שלא יעזוב כל יורש בחלק הפשיטות (ועיין בב״ב ט״ז ב׳).

ומה שנראה בזה, כי הן זה דבר ודאי, שדין פי שנים בבכור הי׳ נוהג גם בדורות שקודם מתן תורה (וטעם הדבר יתבאר אי״ה לפנינו במקומו בר״פ תצא), וראי׳ לזה, שהרי בתורה לא בא דין זה שהבכור יטול פי שנים, ובריש פרשת תצא בא רק הדין שלא יוכל האב לבכר את חלק הבכורה מבן אל בן, וזהו רק פרט מכלל עיקר הדין שהבכור יטול פי שנים, וזה העיקר לא בא בתורה (ומקומו הי׳ בפרשת נחלות) וזה הוא, מפני המנהג הקדום *).

ועיין ברמב״ן בפרשת תצא, שאחד מפרטי דיני בכורה, דבחלק הבכורה (פי שנים) זוכה הבכור רק כשהוא בחיים, אבל אם מת בחיי האב אין בניו אחריו זוכים בזה, עיי״ש בארוכה (ולפלא שלא זכר שכן הוא במ״ר פ׳ במדבר).

והנה ידוע, שכל עסקו של עשו הי׳ צידת חיות, כמו שאמר לו יצחק שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה (פרשה זו כ״ז ג׳), וענין צידה הוא מסוכן ביותר, כי לפעמים יפגשו בחיות טורפות שואפות לדם והם יתנפלו על האדם וימיתוהו, כאשר כן יקרה לפעמים.

וזו היא כוונת עשו בדבריו, הנה אנכי הולך למות, כלומר, עלול אני בכל יום למות לרגלי הצידה, ואת חלק הבכורה עתה לא אוכל לקבל כי עוד אבי חי, ובני אחרי לא יזכו בזה, כפי המנהג אז, שאין יורשי הבכור זוכים בחלק בכורה טרם קיבלו האב, ואם כן למה לי כל ענין הבכורה.

ובזה שיש צד קדושה בבכורה לא האמין, ויעקב שידע והאמין השתדל לקנותה.

---

*) ויש כמה כאלה שסמכה התורה על המנהג שהי׳ שורר בשנות קדם, כמו הדין וכי ימכור איש את בתו לאמה (פ׳ משפטים), למדנו מסגנון לשון זה שהי׳ מנהגם רשות לאב למכור את בתו לאמה, ועתה קבעה התורה פרטי דינים בזה, וכן (שם) אם אדוניו יתן לו אשה, ואם לבנו יעדנה, הנה לא יתכן שיבא התנאי בדבר שלא בא ענינו וזכותו, וכן (שם) כסף ישקל כמהר הבתולות, שמענו מזה, שהי׳ אצלם מנהג לתת מוהר לבתולות, וכמו שאמר שכם לבני יעקב, הרבו עלי מהר (פ׳ וישלח), ושאול אמר ביחס לדוד אין חפץ למלך במהר (שמואל א׳ י״ח), והוא מה שקורין אצלנו נדוניא, אך תחת שאצלנו נותן אבי הבתולה נדוניא להחתן הי׳ אז המנהג להיפך, שאבי החתן הי׳ נותן גרוניא לאבי הכתולה (כאשר כן עוד היום המנהג בארצות המזרח).

ורמב״ן בפרשת וישב כותב, כי גם מנהג יבום הי׳ נוהג בדורות הקודמים קודם מתן תורה והתורה קבעה סדר ופרטי דינים.

עקב אשר שמע אברהם בקולי (כ״ו ח׳)

בגמרא נדרים (ל״ב א׳) אמרו, בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו (ראה בסמוך), וסמכו זה (בדרך רמז) על המלה „עקב״ שעולה במספר גימטריא קע״ב, וכל שנותיו של אברהם קע״ה (סוף פרשה חיי, כ״ה ז׳), והשנים טרם הכיר לא חשב כאן. ובמ״ר כאן (פרשה ס״ד) באו דעות חכמים, כי בן ארבעים ושמונה שנה הכיר, ועיי״ש במתנות כהונה.

ואפשר להביא ראי׳ להדעה שבגמרא, שבן שלש שנים הכיר, ממה שאמרו במ״ר פרשה לך (פ׳ מ״ה), ראויה היתה שרה להגיע לשנותיו של אברהם, אלא שנענשה על שציערה אותו בדבר הגר כמבואר בפ׳ וירא (כ״א י״א) וירע הדבר בעיני אברהם, וחיתה מ״ח שנים פחות מחיי אברהם, כי הוא חי קע״ה שנה והיא קכ״ז. ואם נאמר שהכיר בן מ״ח שנה, והשנים שלא הכיר לא יחשבו בחיים, כמבואר למעלה, הרי יוצא שגם שנותיו שלו היו קכ״ז (בחשבון קע״ה לאחר נכוי מ״ח), ומתאימים לשנות שרה.

וענין ההכרה שלו יש לבאר עפ״י מה שאמרו במ״ר ריש פרשה לך, שהי׳ חוקר למציאות מנהיג העולם והעמיק בחקירה זו והחליט, כי אי אפשר לעולם בלא מנהיג ומתוך כך בא להכרת ה׳ ואמונה באחדותו, עיי״ש.

וחקירה זו נקראת אצל חז״ל „חקירה במעשה מרכבה״ (חגיגה, בהמשך פרק ב׳), ומסופר שם (י״ד ב׳) כי רבי אלעזר בן ערך הי׳ דורש בענינים אלה לפני רבי יוחנן בן זכאי, וכשגמר לדרוש עמד רבי יוחנן ונשקו על ראשו ואמר, ברוך ה׳ שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור במעשה מרכבה. יש נאה דורש ונאה מקיים, אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלציך, ע״כ. ולא נתבאר למה תפס לייחס ענייניו אלה דוקא לאברהם, אך לפי המתבאר שאברהם הי׳ חוקר בענינים אלה, והי׳ גם נאה מקיים, לכן יכון לו יחס זה, על דרך שאמרו מעשה אבות ירשו בנים.

כי ירא לומר אשתי פן יהרגוני (כ״ו ז׳)

הלשון קצר, ובמלואו צריך להיות כי ירא לומר אשתי „כי אמר״ פן יהרגני, ואם הי׳ זה מלשון הכתוב הי׳ צ״ל פ ן י ה ר ג ו ה ו. וקצור לשון כזה בא בריש פ׳ יתרו. ושם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי, תחת כי אמר, ובשמואל א׳ (א׳ כ׳) ותקרא את שמו שמואל כי מה׳ שאלתיו — תחת „כי אמרה״ כי מה׳ שאלתיו, ועוד כהנה, ובתלמוד נמצא כמה פעמים כי אתא רבין אמר ר׳ יוחנן — תחת כי אתא רבין אמר, אמר רבי יוחנן, וזה הוא מפני שמדרך הלשון לחסר פעל באמירה במקום שמובן מענין, ועי׳ מש״כ בפ׳ יתרו שם.

כי טובת מראה היא (כ״ו ז׳)

ובפרשה חיי, בעת שנפגשה עם אליעזר כתיב (כ״ד ט״ז) כי טובת מראה היא מאוד, וכאן חסרה המלה „מאוד״, ויש לכוין זה עפ״י מש״כ רש״י בפ׳ בראשית (ד׳ י״ט) ובפ׳ וישב (ל״ח ז׳), כי האשה לאחר שתלד נפחת יפיה, וכאן איירי לאחר שילדה, ולכן אף כי עדיין נשארה יפה, אך לא עוד „מאוד״ כמקדם, ולכן חסרה כאן המלה „מאוד״.

ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים (כ״ו י״ב)

במ״ר כאן (והובא בקיצור ברש״י). מאה שערים. מלמד שהאמידו אותה ועשתה כמו שהאמידוה (מוסב על השדה), והלא אין הברכה שורה על דבר שהוא במשקל ובמדה ובמניין (עיין ב״מ מ״ב א׳), אלא מפני מה מדד אותה, מפני המעשרות, ע״כ. כלומר, מדד אותה כדי לדעת ערך המעשר שצריך ליתן.

ויש להעיר ממה שאמרו במשנה דאבות (פ״א מט״ז) אל תרבה לעשר באומד (הלשון אל תרבה אפשר לכוין אף אם מכוין לתת יותר מן השיעור, שאפשר לטעות ולתת פחות מכשיעור. (וזהו בכלל לא תוסיפו ולא תגרעו (פ׳ ואתחנן), כלומר, לא תוסיפו כדי שלא תגרעו, יען כי חופש ההוספה אפשר להביא לחופש מגרעת) ואם כן איך רצה יצחק כאן לתת מעשר באומד, בעוד שאפשר לטעות ולתת פחות מכשיעור. ואם פיחת אז פירותיו מקולקלים (עיין בדע״ב במשנה הנזכרת).

וצריך לומר עפ״י הידוע בכמה מקומות בגמרא שאין הקב״ה מביא תקלה ע״י צדיקים, ואם יפחת מן הערך הרי יאכל פירות באיסור, כמו טבל שלא הופרש מעשרותיו בדיוק, ואם כן לא הי׳ ליצחק לחוש פן יפחת קצב המעשר, כי בודאי לא יכשל בזה.

ובתוס׳ גיטין ז׳ א׳ ועוד בכ״מ כתבו, דהא דאין הקב״ה מביא תקלה ע״י צדיקים הוא דק במידי דאכילה, שלא יכשלו במאכלות אסורות, ולא בענינים אחרים.

אבל לא נראה כן מגמרא דמגילה י״ח ב׳, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, אסור לכתוב (תורה ומגילה) אפילו אות אחת שלא מן הכתב (שמא יטעה) ופריך ממעשה דרבי מאיר שהלך לעבר שנים באסיא ולא הי׳ שם מגילה וכתבה מלבו וקראה, ומשני, אמר רבי אבהו, שאני רבי מאיר שמתקיים בו ועפעפיך יישירו נגדך (משלי ד׳ כ״ה), כלומר, עפעפיך (אישוני עיניך) יוליכוך בדרך הישר, הרי דצדיק נשמר מכל דבר תקלה.

וביותר מוכרחת כוונה זו בלשון הגמרא, כי הלא לפי המבואר בעירובין י״ג א׳ היתה אומנתו של רבי מאיר ספרות, כמו שקרא עצמו „לבלר אני״,

וכן נשתבח מזולתו בשם חכם וסופר (גיטין ס"ז א'), ובמדרש קהלת (ב' י"ז) רבי מאיר הי' כתבן טוב, ואם כן הי' להגמרא במגילה לומר, שאני רבי מאיר דמומחה הי' ולא יטעה וכעין מ"ש בדיינים, (סנהדרין ה' א'), אלא ודאי דמשום זה לבד לא הי' לו לסמוך ולכתוב מלבו, אך עיקר הטעם, משום דהי' תחת השגחה פרטית מן השמים, וכמש"כ רגלי חסידיו ישמור (שמואל א' ב').

ויגדל האיש וילך הלוך וגדול עד כי גדל מאוד (כ"ו י"ג)

אפשר לכוין כונת אריכות הלשון עפ"י הכתוב במשלי (כ' כ"א) נחלת מבהלת בראשונה אחריתה לא תבורך (כלומר לא תתברך, לא תצליח). והכונה, דעושר הבא בבהלה בפעם אחת סופו להאבד. וזה כונת הכתוב כאן, ויגדל האיש וילך הלוך וגדול, מעט מעט, מעלה מעלה, לא בפתע פתאום ולא בשטף כמו בהלה, ולכן הצליח עד כי גדל מאד.

וכן יתבאר הלשון בתורה בפ' תבא, הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה, דמשמע שהעלי' תהי' בהדרגה מעט מעט, כדי שתתקיים לו.

וכן יש לכוין עפ"י זה את הלשון באסתר (ט' ב'), כי האיש מרדכי הולך וגדול, כלומר, לא בפעם אחת, כי אם מעט מעט, כדי שיבא לקץ מרום הגדולה ותתקיים גדולתו. וע"ע להלן בפ' ויתן לך האלהים...

ואמנם מצינו בגמרא מגילה (ט"ז א') אומה זו (ישראל) משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהם יורדים יורדים עד לעפר וכשהם עולים עולים עד לכוכבים, ומשטחות הלשון משמע דהעליה היא בפעם אחת, וזה לא כמו שבארנו, דעלי' טובה רק אז כשהיא הולכת מעט מעט.

אך מהאופן השני, כשהם יורדים עד לעפר, מתבאר דהירידה היא מעט מעט ולא בפעם אחת, וכך מוכרח לומר, יען כי הן זה ברור, כי הירידה באה בעונש, ומצינו בגמרא (ע"ז ד') שאמר הקב"ה, כשאני דן (מענש) את ישראל אני נפרע מהם כנקור של תרנגולים, כלומר, מעט, מעט, ואם כן צריך לדון גם את האופן הנגודי בעלי' לכוכבים גם כן מעט מעט.

ואני תמה, שסמכו זה דנפרע מעט מעט על פסוק באיוב ולא סמכו על הפסוק בתורה, בתוכחה, בפרשה תבא, הגר אשר בקרבך יעלה מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה, הרי דהירידה היא בהדרגה מעט מעט.

ועפ"י המבואר אפשר לפרש יפה את הפסוק במשלי (י"ג י"א) הון מהבל ימעט וקובץ על יד ירבה. והנה סוף הפסוק אינו מענין תחלתו, כי מה להבל עם קובץ על יד, והם שני ענינים שאינם מקבילים זה אל זה, כי „הבל" ענינו ריק, התעה בשוא, וכדומה, וקובץ על יד — זה הקובץ מעט מעט, פרוטה לפרוטה.

אבל יתכן, כי באה המלה מהבל בסגנון היפוך אותיות, תחת מבהל, כמו הרבה מלים כאלה, אדב—דאב, בהלה—בלהה, זעוה—זועה, כבש—כשב, פרש—פשר, שלמה—שמלה, וכן פרשתי בשמואל א' (כ"א ג') ואת הנערים ידעתי — תחת יעדתי, ממובן הזמנה. ומלשון ואם לבנו יעדנה, ר"פ משפטים, וכן בירמיה (א' ה') בטרם אצרך בבטן ידעתיך — תחת יעדתיך, כלומר הזמנתיך, ומקביל אל סוף הפסוק ובטרם תצא מרחם הקדשתיך, ובתהלים (ס"ח כ"ב) אלהים ימחץ ראש אויביו קדקד שער — תחת קדקד רשע, ובקהלת (ח' ח') ולא ימלט רשע את בעליו — ולא ימלט עשר (עושר, עשירות), (ומקביל אל הפסוק במשלי (י"א ד') לא יועיל הון ביום עברה), והרבה כהנה, ובדהי"א (ז' ט') ואמו קראה שמו יעבץ כי בעצב ילדתיו, ולפי זה היתה צריכה לקרא לו יעצב, אך הוא מן המלים ההפוכות.

ולכן קרוב לומר, כי בהפסוק שעמדנו עליו, הון מהבל ימעט, באת המלה מהבל בהפוך אותיות — תחת מבהל, כלומר, הון הבא בבהלת בפעם אחת, וכמו הפסוק נחלה מבהלת בראשונה — אחריתה לא תבורך (משלי, כ' כ"א) וכמו שבארנו למעלה. ואמר, כי הון הבא בבהלה ימעט, אבל הון הבא ע"י קיבוץ על יד, מעט מעט, ירבה, וכמו שבארנו.

ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים (כ"ו י"ט)

באגדה דברכות בענין החלומות (נ"ו ב') אמרו, הרואה באר בחלום יצפה לשלום, שנאמר, ויחפרו עבדי יצחק בנחל וימצאו שם באר מים חיים, ע"כ. ולפלא הוא, שהרי בסמיכות לפסוק זה כתיב בפסוק הבא ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים, אם כן הלא מביא ראי' לסתור. ומהרש"א, כפי הנראה, הרגיש בזה, וכתב, וזה לשונו, ולא נתקיים הבאר בידו של יצחק עד שעשה שלום עם אבימלך, עכ"ל, וכמה דחוק הדבר.

אבל נראה, כי בא בגמרא פסוק זה תחת הפסוק הבא (כ"ב) ויחפור בארץ אחרת ולא רבו עליה.

ויקראו שמה שטנה (כ"ו כ"א)

ולא בארו סבת השם הזה כמו מקודם בשם עשק, כי התעשקו עמו. ואפשר לכוין הדבר, כי אחרי שחפרו באר אחרת ורבו גם עליה בלא כל סבה, נוכחו, כי אין כאן כל סבה זולת שנאה בלב, ועל זה לא שייך לקרוא סבה, כי שנאה בלב באה בלא כל סבה, וכמו שנראה בימינו אלה, תואנות, תלונות, עילות, תגרות, רכילות, בלא כל יסוד וסבה, רק שנאה בלב, ולזה נאות השם שטנה, כלומר, רק שנאה לבדה ולא יותר.

ועל כן יכונן מאוד הלשון בשמו"ע לרה"ש ויוהכ"פ זכור רחמיך וכלה וכו' וכל גזירה רעה ושנאת חנם, והתאים שתי אלה המדות משום דגזירות רעות באות אך ורק משנאת חנם.

ראה ראינו כי הי' ה' עמך (כ"ו כ"ח)

הלשון „היה" בעבר צריך באור, כי הן גם כעת רואים זה, כמו שאמר יצחק, לאחר שהלך ממנו, עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ, והבאור הוא, כי מקודם כתיב (פסוק ט"ז), שאמר לו אבימלך לך מאתנו כי עצמת ממנו מאוד, ואין הכוונה בלשון „עצמת" גבורת הגוף, יען כי במה נחשב כח איש פרטי לעומת כח מלך וחייליו, אך הכונה מעצומת העשירות, שבאה לך ממנו, מאתנו, על דרך שאמרו בני לבן על יעקב, ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה (פ' ויצא), אבל עתה כשהלך יצחק ממנו וראה אבימלך, שגם עתה הוא איש מצליח, הודה, כי גם אז, לפנים, כשהי' סמוך לו והצליח, היתה ההצלחה מברכת ה' ולא ממנו נתעשר. וזהו שאמר, ראה ראינו, כמו רואים אנחנו, נוכחים אנחנו, כי גם אז הי' ה' עמך להצילך, ולא מאתנו נעשרת.

עלי קללתך בני (כ"ז י"ג)

רבים חוקרים, מה כיונה לומר בדברים אלה. ולי נראה עפ"י מה שאמרו בירושלמי מס' כלאים (פרק א' הלכה ז'), כי כשאדם חוטא ומסלף דרכיו מקללים אנשים את אמו, ואומרים, ארורים השדים שהניקו זה (ועל כן נאמר במשלי (י' א') ובן כסיל תוגת אמו, וזה הוא, מפני שמקללים אותה עבורו). ובמ"ר בראשית (פ' ס"ח) אדם שחטא אמו מתקללת שנאמר ארורה האדמה בעבורך, והאדמה נחשבת לאמו של אדם, מפני שמפרנסת אותו בלחם ומים ובגדים. וזהו שאמרה רבקה ליעקב בתשובה למה שאמר שחושש פן יביא עליו קללה שיקללו יצחק על ההערמה, ואמרה לו, אל תירא פן יקללך, יען כי לוא גם יאבה לקללך, יקלל אותי ולא אותך. וזהו עלי קללתך.

ודע כי עפ"י המאמר בירושלמי שמדרך בני אדם בסלוף דרך איש לקלל את אמו בלשון ארורים השדים שהניקו את זה — עפ"י זה נראה לפרש בב"ב (ט' ב') באחד החכמים שציער את רב ששת בדברי בדיחות, ועל זה הקפיד רב ששת ואותו החכם נענש ונעשה אלם, ובאה אמו (של רב ששת, עיין רש"י) ובכתה לפניו שימחול לו (מפני צערו של אותו החכם וצער משפחתו) ולא אשגח בה, עד שפתחה לפניו את לבה ואמרה, ראה השדים שינקת מהם, ואז נענה לה ומחל לו. (וע"ע בסמוך בד"ה ומה שביטא).

ועפ"י המבואר אפשר לומר בטעם שנתרצה לה למחול אחר שהעירה

אותו על הנקתו ממנה, משום שראה בזה רמז לאפשרות שיקללו אותה בלשון ארורים השדים שהניקו את זה (שכל כך עמד בעקשנות לב לבלי למחול), ואז נוכח, כי אחרי שאפשר לו לגרום קללה לאמו אין להכביד עוד את לבו, והניח לה ומחל.

ומה שהכביד לבו מקודם לבלי למחול, אפשר לומר עפ"י מה שכתבו הפוסקים, דאעפ"י דקיי"ל הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, זהו רק על מניעת כבודו, אבל על בזיונו אינו יכול למחול, וכאן הי' המעשה, שאותו החכם ביזה אותו בביטול דבריו, כמבואר שם שהשיב לו (החכם) בבדיחותא.

ועיקר טעם הדבר שבעת שיסלף אדם את דרכו מקללין רק את אמו ולא את אביו, וכמש"כ במשלי (י' א') ובן כסיל תוגת אמו — אפשר לומר עפ"י הידוע, דחינוך בנים תלוי ביותר באם, מפני שהיא תמיד יושבת בית ומטפלת בגידולם, וכמו שאמרו בברכות (י"ז א') נשי במאי קזכיין (לעוה"ב) באמטויי בנייהו לבי כנישתא, (וע' מש"כ בסמוך בבאור הלשון נשי במאי קזכיין), וביבמות (ס"ג א') אמר אחד החכמים בזכות הנשים, דיינו שמגדלות בנינו, ובקדושין (ל"א א') גלוי וידוע שהבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו בדברים (פירש"י, מפתה אותו), וירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, ולמוד תורה הוא בתוקף ובמוסר הגוף, ולכן אמר הכתוב (משלי א' ח') שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך (תורה, הוראה — בנקל וברצון). ומטעם זה אמרה אשה חכמה לבנה (שם, ל"א ב') מה ברי ומה בר בטני, ופירש"י, שכיונה בזה לומר לו, שאם אתה רשע, יאמרו, אמו גרמה לו, שלא חנכתו בדרך ישרה (ועיין בסמוך). ומכל זה מבואר שחנוך בנים תלוי ביותר בהאם.

ולזה יש להוסיף, כי גם עפ"י נטיות הטבעיות מאם לבניה אי אפשר שיתגדלו בניה בדרך ישרה עפ"י חנוכה לבד (כלומר, שלא בהשתתפות האב), יען כי כידוע, מטבע האם לעדן ולפנק את בניה ולהמשיכו אך אהבה וגעגועים, והנהגה כזו סותרת לחנוך רצוי ונמרץ, וכמ"ש בסנהדרין (קי"א א') לא תמצא (התורה) במי שמחיה (שמפנק) עצמו עליה. וכן אמרו באגדות (הובא בתוס' כתובות ק"ד א') עד שאדם מתפלל שתכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו מפני שזה סותר לקנין התורה. וגם כי כמו שהבאנו למעלה מגמרא דקדושין אין מורא האם על בנה. והמורא הוא פרט עקרי מדרכי החנוך, וכמ"ש במשלי (י"ג כ"ד) חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר. ועל כן מצינו לאחד החכמים שהודה לבנו שהחזיק ישיבה לזרוק מרה בתלמידים (כתובות ק"ג ב'), ובמ"ר שמות כל המונע בנו מן המרדות סופו שיצא לתרבות רעה ושונאו,

ע״כ. והנה כל זה אינו מטבע האם. והנה מזה ומזה דרכי החנוך עפ״י האם לבד דווים ועלולים לפרצה.

וכלל הדברים האלה כלל הרא״ש בבאורו למס׳ נדרים במלים אחדות. שכן כתב שם בדף ס״ו ב׳ בזה הלשון, בני אלמנות אין להם אב להדריכם בדרך ישרה ואינם בני תרבות (כלומר, אינם מחונכים), עכ״ל.

ובירושלמי יבמות (פרק א׳, הלכה ו׳) מסופר ענין נפלא מדרכה של אשת חכמה אחת, והוא, דאמו של רבי יהושע היתה מוליכה את עריסתו (כלומר, בעוד היותו תנוק מוטל בעריסה) לבית המדרש, כדי שיתדבקו אזניו בדברי תורה, והחכמים שבאותו מעמד קראו על זה את הפסוק דישעיה (כ״ח ב׳) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים. והנה זה ענין חנוך אצילי נפלא מאוד.

ובזה יתבאר מה שאמרו במס׳ חגיגה (ג׳ א׳) על הפסוק דפרשה וילך (ל״א י״ב) הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאיהם, ע״כ. ולא נתבאר מה ענין שכר על דבר שאין בו תועלת ומסבב דק טרדה מטיפול חנם, ועוד בהליכה בדרך (דזה מוסב על העליה לרגל לירושלים).

אך לפי המבואר מירושלמי הנזכר, מעובדא של אמו של רבי יהושע ומהערת החכמים על זה — אמנם יש תועלת בזה, שיתדבקו אזניהם של הטף בתורה ויהיו קדושים לה׳ מילדותם, וגם זה בכלל חינוך.

ושם בפרשה וילך נביא עוד ממדרש שמואל, כי גם לאשה מעוברת טוב כי תתרגל בימי עיבורה לשמוע בקול דברי תורה, ויגיע מזה נצוץ קדושת להעובר, והבאנו שם סמוכים לזה מתלמוד.

ועפ״י כל מה שכתבנו, דכל עיקר חינוך הבנים תלוי באם — עפ״י זה יתבאר מה שאמרו בב״ב (קכ״א ב׳) כי מחמשה עשר באב, שהימים מתחילין להתקצר, ראוי להוסיף ללמוד בלילה, ומאן דמוסיף יסיף, כלומר, מאן דמוסיף ללמוד בלילה יוסיפו לו שנות חיים, כדכתיב (פ׳ וילך) כי הוא חייך ואורך ימיך, ומאן דלא מוסיף יסיף, מאי יסיף, תאני רב יוסף — תקברי׳ אמי׳, ופירש רשב״ם, שימות בחצי ימיו ואמו תקברנו, עכ״ל. ולא נתבאר על מה תלה קללה זו בהאם, אך לפי המבואר, שכל חנוך הבנים תלוי באם, לכן תענש על זה שלא חנכתו מילדותו להוסיף ללמוד באותן הלילות המתארכים.

ומה שביטא כל כך בקללה קשה מאוד, בקבורה בחצי ימיו, יש לומר, משום דכידוע הי׳ רב יוסף סומא (קדושין ל״א א׳), ומטבע הסומין שהם רגזנים וכעסנים, כי נפשם מרה להם על סמיותם. ועל כן מצינו לו כמה פעמים שבעת שהי׳ מדבר עם אחד וזה האיש הסיב לו צער הי׳ מחזיר פניו

ממנו בכעס (ע׳ סוכה י״א א׳, ב״ק ק״ב א׳ וע״ז ד׳ א׳). ועיין מש״כ בפ׳ נשא בפסוק ישא ה׳ פניו אליך (ב). וכן מצינו לרב ששת, שגם הוא הי׳ סומא (ברכות נ״ח א׳), וביטא גם כן מבטא קשה מאוד נגד חכם אחד (בכורות ל״א ב׳), וכן הכביד את לבו לבלי למחול לחכם אחד על שפגע בו, כמו שהבאנו למעלה בזה (בד״ה ודע).

וקרוב לומר כי ע״כ מתואר רב ששת בשם אדם קשה כברזל (מנחות צ״ה ב׳) כי להיותו סג״נ ולב רגז לו תמיד ע״כ הי׳ קשה ותקיף בדעתו ולא רצה להניח לזולתו. ורש״י פי׳ משום שהי׳ חריף ומפולפל, אבל בעירובין ס״ז א׳ מבואר שכחו של ר״ש הי׳ בבקיאות ולא בחריפות ופלפול.

ועוד מה שמצאנו להעיד בזה הוא על דבר שכתבנו למעלה בביאור לשון הפסוק במשלי מה ברי ומה בר בטני, שאמרה אשה אחת לבנה — שכיונה לומר בזה, שאם יהי׳ רשע יאמרו, שאמו גרמה לו שלא חנכתו בדרך ישרה — זה כתבנו על דעת המפרשים שפירשו כן, דהגרם הוא מניעת החינוך הישר, אבל הנה הלשון ומה בר בטני מורה, דהתאוננות שלה מוסבת לצעד ודאגה יתירה וממבט אחר, יען כי על מניעת חינוך לא יקביל הלשון בר בטני.

ולכן לולא דברי המפרשים הי׳ אפשר לפרש כונת לשון זה (מה בר בטני) עפ״י המבואר בירושלמי חגיגה (פרק ב׳ הלכה א׳) בענינו של אחר (אלישע בן אבויה) שיצא לתרבות רעה, והחכמים שבאותו הזמן חקרו לסבת הדבר הזר הזה, ונודעו, כי בעת שהיתה אמו בעיבור עמו היתה עוברת על בתי עכו״ם והריחה ממינות ומדעות כוזבות, ואותו הריח הי׳ מפעפע בגופה כארס נחש והטביעתו בנשמת בנה זה. ומזה מבואר דרוח מינות קרובה לבוא מנחלת האם.

ועל זה דאגה האשה שבפסוק דמשלי הנזכר בלשון „ומה בר בטני״, שאם יהי׳ רשע, יאמרו, שהיא התחילתו זה, ומכחה בא לו זה, והרי זה לה צער עד הנפש. והביעה זאת בלשון רמזי בר בטני.

ועוד יתבאר עפ״י זה מה שאמרו בילקוט שופטים על הפ׳ וירא מלאך ה׳ אל האשה (י״ג ג׳) מלמד שצדקת היתה, שזכתה שידבר עמה מלאך, ולא נתבאר, מהיכי תיתא יש סברא לומר שלא היתה צדקת עד שדרוש להוציא זה מענין הפרשה.

אך לפי המבואר דמדות רעות באות מכח האם, ואמרו (סוטה ט׳ ב׳) כי שמשון (בן האשה הנזכרת) הי׳ מתאוה לדברים טמאים, ולכן נזדמן לו מים מן המכתש בלחי החמור ושתה מהם (שופטים ט״ו י״ט), וגם הלך אחר עיניו (שם י״ד ג׳), ואם כן אפשר לומר שכל אלה באו לו מכח האם, כפי הטבע, וא״כ היתה כמוהו, בעלת מדות רעות, לכן אצטריך זה הדרש

להשמיענו, שאעפ"י כן היתה צדקת, מדזכתה לדבר עם מלאך. ומה שנחלט שמדות דעות באות מכח האם, היתה היא כיוצאת מן הכלל.

והנה אחר כל זה עדיין צריך באור לשון הפסוק ממשלי שהבאנו, ובן כסיל תוגת אמו, ותחלתו — בן חכם ישמח אב, והלא מדרך הטבע של אנשים ונשים, כי בבן חכם תשמח גם האם, ובבן כסיל יצטער גם האב, ולמה זה תלה הכתוב את השמחה בבן חכם — בהאב, והצער בבן כסיל — בהאם.

ואפשר לומר עפ"י הידוע בכמה מקומות בתלמוד, דמצות פרי' ורביה חלה רק על האיש ולא על האשה (ע' ביבמות ס"ה ב'), והנה לפי זה אפילו הוליד איש בן כסיל לא יוכל להתאונן על אשר הוליד אותו, יען כי הוא חובתו ומצותו, מצות פו"ר, עשה, ולא הי' רשאי לחשוב אולי יהי' הבן הנולד כסיל ולמנוע ממצותו וחובתו, וכמו שאמרו בברכות (י' א') בחזקיהו המלך שלא רצה להתעסק בפו"ר, משום שראה ברוח הקודש שיהיו לו בנים שאינם מהוגנים, והוכיחו על זה ישעיהו הנביא ואמר לו „בהדי כבשי דרחמנא (בסוד ה') למה לך, מאי דמפקדת אבעי לך למיעבד ומאי דניחא קמי' דקודשא בריך הוא לעביד הוא", והנה אם כן, כשהוליד איש בן חכם הרי זה לו זכות יתירה ושמחה גדולה, יען כי לולא גם ידע שיוליד בן כסיל הי' גם כן מחויב לקיים מצותו וחובתו בלי חקור.

ולא כן האשה, אחרי שהיא אינה מצווה על פו"ר, אז אם הולידה בן חכם, הרי זה לה למין תשלום שכר על צערה בהריון ובלידה וגידול, אבל אם הולידה בן כסיל, גדול צערה, כי תחשוב, למה הי' לה כל הצער הזה, אחרי שאינה מצווה על זה, ולכן יתבאר מאוד מה שבן חכם ישמח אב, ובן כסיל תוגת אמו. ועי"ע מה שנכתוב בזה אי"ה בפ' שמות ותרא אותו כי טוב הוא.

אנכי עשו בכורך (כ"ז י"ט)

אפשר לכוין לשון זה שיהי' ברוח אמת עפ"י הנהוג בעולם, כשיש לראובן שטר חוב על שמעון ומוכר ראובן את זכותו בשטר זה ללוי, ולוי מוכר ליהודה, וכן להלאה, איש אחר איש, אז כשמגיעה שעת הפרעון בא הלוקח האחרון, יהודה, וגובה משמעון תחת ראובן שעל שמו נכתב השטר, מפני שאחר המכירה עומד הוא תחתיו ואומר לו לשמעון, אנכי בעל חובך, כמו ראובן בראשונה. וכן כאן, כשקנה יעקב את הבכורה מעשו הרי הוא עומד תחתיו להקרא בשמו ורשאי לקרוא לעצמו „עשו בכורך".

ולא הכירו ויברכהו (כ"ז כ"ג)

עיקר הברכות מבואר בסמוך, ויתן לך וגו', וכאן נראה שברכו ברכה מיוחדת, והוא עפ"י הגמ' בברכות ל"א ב', שהחושד בחבירו בדבר שאין בו צריך לפייסו בברכה, וכאן נוכח יצחק, כי חשבו מתחלה שהוא איננו עשו ואחרי כן כמו נוכח שהוא עשו, לכן פייס אותו בברכה.

כי הקרה ה' אלהיך לפני (כ"ז כ')

ועשו הגיד, יקום אבי ויאכל מציד בנו (פסוק ל"א), וההבדל בין הלשונות, כי יעקב זכר, שבזכותו של יצחק הקרה ה' לפניו, ועשו אמר ויאכל מציד בנו, לומר, שהוא מפרנסו.

ויבא לו יין וישת (כ"ז כ"ה)

אעפ"י שיצחק לא ביקש כי אם מטעמים לאכול וגם רבקה אמרה ליעקב והבאתי לאביך ו א כ ל ולא זכרו יין אעפ"י כן הביא לו גם יין, ויתכן לומר הטעם עפ"י מה שאמרו (שבת מ"א א') אכל ולא שתה אכילתו דם (מתהפכת לדם) וזהו תחילת חולי מעים, ולכן חס על בריאותו והביא לו גם לשתות. אבל עשו לא חש לזה. ועי"ע מזה לפנינו בפ' ראה בפסוק בנים אתם לה' אלהיכם וברש"י למעלה פסוק ט' בלשון שני גדיי עזים.

ויתן לך האלהים (כ"ז כ"ח)

רש"י מדייק יתור הוא"ו במלת ויתן, כי אחרי שזה תחלת הענין הי' צריך לומר יתן, כי אין להוא"ו המשך להקודם. אך אמנם מצינו בכמה מקומות במקרא שבא הוא"ו לא לצורך ההכרחיות לו, כי אם לעטור הלשון ויופי המשך הענין.

כה מצינו בפ' בא (י"ב ג') דברו אל כל עדת ישראל בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה — תחת יקחו.

ובריש פרשה בשלח (י"ג י"ז) ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים — תחת לא נחם.

ועוד שם (י"ד ב') דבר אל בני ישראל וישובו — תחת (כי) ישובו, וכן שם (ט"ו) דבר אל בני ישראל ויסעו — תחת (כי) יסעו.

ובריש פרשה תרומה (כ"ה ב') דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה תחת (כי) יקחו לי.

ובתהלים (ע"ו ד) מגערתך אלהי יעקב נרדם ורכב וסוס — תחת נרדם רכב.

ובישעיה (ל"ז כ"ח) ושבתך וצאתך ידעתי — תחת שבתך.

ובשמואל ב׳ (י״ג כ׳) ותשב תמר ושוממה — תחת שוממה. ושם (ט״ו ל״ד) עבד אביך ואני מאז ועתה ואני עבדך — תחת עבד אביך אני מאז ועתה אני עבדך, ועיי״ש ברש״י ורד״ק.

וכן כתב רש״י על דבר הוא״ו הנוסף בסוף פרשה וישלח (ל״ו כ״ד) ובתהלים (ע״ו ז׳) ובדניאל (ח׳ י״ג).

ובריש פרשה קרח (ט״ז א׳) ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם — כתב הרמב״ן, שעיקר כונת הלשון ויקח קרח את דתן ואבירם, והוא״ו מן ודתן בא רק לעטור הלשון ועיין עוד במאמר הבא.

ויתן לך האלהים (כ״ז כ״ח)

במאמר הקודם כתבנו על דבר תוספת הוא״ו במלת ויתן, כי אחרי שזה תחלת המאמר הי׳ צריך לומר יתן, וכתבנו שם, שכן הוא מדרכי הלשון.

אמנם במדרש כאן דרשו לשון זה, דמכוין לומר יתן ויחזור ויתן. ולא נתבארה הכונה.

ואפשר לומר עפ״י מה שכתבנו למעלה בפרשה זו בפסוק ויגדל האיש הלוך וגדל עד כי גדל מאוד (כ״ו י״ג) דעושר הבא בפעם אחת ברוח פתאומי לא יוכל להתקיים, כמש״כ במשלי (כ׳ כ״א) נחלה מבוהלת בראשונה אחריתה לא תבורך (כלומר, לא תצליח), ולכן דייק הכתוב שם (ביצחק) ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאוד, כלומר, הי׳ הולך וגדל מעט מעט עד כי גדל מאוד. וכן מתבאר במרדכי דכתיב בי׳ כי האיש מרדכי הולך וגדל, כלומר, מעט מעט, ועליה כזו מבורכה ומוצלחה.

וזו כונת המדרש כאן, ויתן לך האלהים, יתן ויחזור ויתן, לא בפעם אחת, כדי שלא תהי׳ מעין נחלה מבוהלת, אך מעט מעט כדי שיהי׳ להמתנה קיום נצחי. וסמך זה על הוא״ו מן ויתן כמש״כ.

ויתן לך האלהים (כ״ז כ״ח)

כפי שידוע שם „אלהים" מורה על מדת הדין והתוקף, בהיפך משם הוי״ה המורה על מדת הרחמים והחסד. ולפי זה יש להעיר למה נשתמש כאן יצחק בשם המורה על דין, ולא בשם הרחמים.

אך כיון לומר, שאמנם יתן לך את כל הטוב, אך באופן אם תזכה לכך עפ״י מעשיך. ולא כמו בעשו שאמר לו (פסוק ל״ט) הנה משמני הארץ יהיה מושבך, כלומר, יהיה בתמידות בלא כל תנאי. וטעם הדבר משום דישראל מקבל באהבה כפי שנגזר עליו, לחובה כמו לזכות, ואינו קורא תגר, וכמ״ש חייב אדם לברך על הרעה וכו׳. ולא כן אומות העולם, הם קוראים תגר כשאין ההנאה לזכותם, ופורצים גדר.

וכן מתבאר מתפלת שלמה בגמר בנין המקדש, שאמר (מלכים א׳, ח׳ ל״ב) ושפטת את עבדיך להרשיע רשע ולהצדיק צדיק, ועוד שם (פסוק ל״ט) ונתת לאיש ככל דרכיו, כלומר, לפי מעשיו, אבל בתפלת הנכרי אמר שם (פסוק מ״א—מ״ג) וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא והתפלל אל הבית הזה ועשית ככל אשר יקרא אליך, ולא כמו שאמר בישראל ונתת לאיש ככל דרכיו. והטעם כמש״כ.

ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ (כ״ז כ״ח)

במ״ר כאן, ויתן לך, יתן לך ברכות ויתן לך כבושיהון. וכפי הנראה מדייק הלשון ויתן בוא״ו, כמו שכתבנו במאמר הקודם. ודריש על נתינה כפולה, ברכות וכבושיהון. אך מה ענינם של וכבושיהון לא נתבאר. והמפרשים טרחו הרבה ולא העלו באור רצוי.

ואפשר לפרשו, משום דבאמת שפע הטובה לאדם הוא בפרט אחד רעה לו, כי עלולה היא להסיר לבבו ולנטותו מדרך הרצויה, הטובה והישרה וכמו שכתוב (פ׳ עקב, ח׳, י״א—י״ד) השמר לך... פן תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה׳, וכן בפרשת האזינו (ל״ב, י״ג—ט״ו) ירכיבהו על במתי ארץ ויאכל תנובת שדי... וישמן ישורון ויבעט, ובהושע (י״ג), כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני. ועוד כמה לשונות מענין זה, ועיין עוד בברכות ל״ב, א׳. ולכן רק אז טובה הברכה בשפע, רק בעת שיכול האדם לשלוט עליה שלא תעבירנו מדרך הטובה, וכמו שאמרו במ״ר אסתר (ו׳) דהצדיקים הלב מסור בידם ואין נכנעין לפניו לעשות כל מה שהוא חושק, וההיפך ברשעים, שהם מסורים ונכנעין ללב, והלב הוא, כידוע סרסור לעבירה (ירושלמי ברכות פרק א׳ הלכה א׳).

ומצינו באור שם כבישה ממובן נצוח ולכד והכנעה, שלוכדים ומנצחים את העומד כנגד עד שמכניעים אותו, כמו בפרשה מטות (ל״ב כ״ב) ונכבשה הארץ לפני ה׳, ובירמיה (ל״ד י״א) ויכבשום לעבדים ולשפחות, והלשון בפרשה בראשית (א׳ כ״ח) ומלאו את הארץ וכבשוה — תרגומו ותקיפו עלה. וכן בלשון המשנה, האשה שכובשת ירק (טהרות פ״ב מ״א), והוא מענין דמס ודריכה בחזקה, ועוד כמה לשונות כאלה.

וזו כונת המדרש כאן, יתן לך ברכות, ויחד עם זה יתן לך כבושיהון, כלומר, כח הכבוש, כי תכבוש את הברכות ותשלוט עליהן לבל יסירו אותך מדרך הטובה, ואז תהיינה הברכות בטוחות בשלמות טובתן.

וישתחוו לך בני אמך (כ״ז כ״ט)

פירש״י, ויעקב אמר ליהודה וישתחוו לך בני אביך (פרשה ויחי, מ״ט ח׳), משום שהיו לו ליעקב בנים מכמה נשים כלל בשם אחד שלו, אבל יצחק שהיו לו בנים מרבקה, אמר בני אמך, עכ״ל, אבל לא פירש למה ביכר לומר בני אמך ולא בני אביך.

ואפשר לומר עפ״י המבואר במ״ר ריש פרשה זו, על הפסוק ויעתר יצחק לה׳ לנוכח אשתו, שהוא התפלל שכמה בנים שיהיו לו יהיו ממנה, והיא התפללה, שכמה בנים שיהיו לה יהיו ממנו, וכתיב שם ויעתר לו ה׳, ופירש״י לו ולא לה, לפי שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע, ואם כן לא נתקבלה תפלתה, ואחרי שכן, הלא אפשר שיהיו לה עוד בנים מאיש אחר, אם ימות הוא, ורצה לכלול גם אלה, ולכן אמר בני אמך.

אורריך ארור ומברכיך ברוך (כ״ז כ״ט)

ואצל אברהם כתיב (ריש פרשה לך) מקודם ואברכה מברכיך ואח״כ ומקללך אאור, ואפשר, כי כאן אשר עם לשון זה נחתמו דבריו של יצחק, ובהתימה צריך לסיים בטוב, משום „אל תעמוד בדבר רע״ (קהלת, ח׳ ג׳), לכן סיים בברכה, אבל באברהם שם כתיב לשון זה באמצע הדבור, כי לאחר לשון זה כתיב ונברכו בך כל משפחות האדמה, הקדים ואברכה מברכיך, כדי להתחיל בברכה ולסיים בברכה.

ובבלעם כתיב, במאמר בלק, כי ידעתי את אשר תברך מבורך ואשר תאור יואר (פ׳ בלק, כ״ב ו׳) ובלשון זה נחתמו דבריו, אך שם באמת כיוון לסיים כן, מפני שנאתו לישראל.

אורריך ארור ומברכיך ברוך (כ״ז כ״ט)

לפי משפט הלשון הי׳ צריך לומר אורריך (יהיו) ארורים ומברכיך (יהיו) ברוכים, אך אפשר לפרש עפ״י מה שכתב רש״י בפרשה ויחי בפסוק בנות צעדה עלי שור (מ״ט כ״ב), דאעפ״י שהי׳ צריך לומר צ ע ד ו, בלשון רבים, בסמיכות לשם ב נ ו ת, אך כתיב בלשון יחיד, לרמז, שכל אחת צעדה במקום שתוכל יותר לראות אותו משם, עכ״ל, ולכן לא היו הצעדים של כולן שוה.

ולפי זה אפשר לפרש הכונה דכתיב ארור וברוך בלשון יחיד, לרמז, שכל אחד מהמקללים יהי׳ ארור לפי ערך הקללה שיקלל, וכל אחד מהמברכים יהי׳ מבורך בערך הברכה שיברך הוא.

ובזה פרשנו הפסוק בהושע (ד׳ י״א) זנות יין ותירש יקח לב, והי׳ צריך לומר י ק ח ו, אך בא להורות שכל אחד מדברים אלה יקח לב כפי כחו וערכו, ברב או במעט.

וכן במשלי (י״ד א׳) חכמות נשים בנתה ביתה, והי׳ צריך לומר **ב נ ו ב י ת ן**, כבסמיכות ללשון חכמות נשים, אך בא לרמז, שכל אחת בנתת ביתה לפי ערך חכמתה והשגתה.

ועד שם (כ״ז) שמן וקטורת ישמח לב, והי׳ צריך לומר י ש מ ח ו, אך בא לומר, שלא הרי השמחה הבאה משמן כשמחה הבאה מקטורת, ושונות הן.

מי איפוא הוא הצד ציד (כ״ז ל״ג)

המלה אפוא באה כמה פעמים במקרא, ובכולם באה שלא בהכרח רק להדגיש כונת המאמר או להטעים הדבר, אבל מאומה לא היה חסר לענין אם לא באה, כמו כאן הי׳ המובן שלם אם הי׳ אומר מי הוא הצד ציד, וכן להלן בסמוך פסוק ל״ז ולך אפוא מה אעשה בני, והי׳ די שיאמר ולך מה אעשה בני. וכן להלן בפרשה מקץ (מ״ג י״א) אם כן אפוא זאת עשו, והי׳ המובן שלם אם הי׳ אומר אם כן זאת עשו, ובפרשה תשא (ל״ג ט״ז) ובמה אפוא יודע כי מצאתי חן בעיניך, הי׳ די אם הי׳ אומר ובמה יודע כי מצאתי חן בעיניך, וכן באה מלה זו כמה פעמים בספרי הנביאים ובס׳ איוב (ראה שופטים ט׳ ל״ח, מלכים ב׳ י׳ י׳, ישעיה י״ט י״ב, משלי ו׳ ג׳, איוב ט׳ כ״ד וי״ט כ״ג) ובכולם באה לא בהכרח רק להטעים הדברים כמו שכתבנו.

ואמנם זה הוא רק אם מלה זו חותמת באל״ף, אבל כשחותמת בה״א ענינה במובן „איה״, כמו איפה הם רועים (וישב).

ובספורנו כאן כתב, כי כשחותמת המלה באל״ף באה תחת הלשון „אם כן״, אבל זה נסתר מפסוק אם כן איפא (פרשה מקץ מ״ג י״א), הרי באו שני המבטאים כאחד.

ויש שגורסים באיזה מקומות איפוא ביו״ד, ואין הכרע.

גם ברוך יהיה (כ״ז ל״ג)

לכאורה דברים מופלאים, כי אחרי שנוכח שרימה אותו וחרד על זה, איך זה יקיים לו הברכות.

ואפשר לומר, משום דהוא עצמו הי׳ נוגע בהברכות בקיומן, כי אחרי שאמר לו אורריך ארור ומברכיך ברוך, א״כ הי׳ ירא לקללו פן יקולל גם הוא, ואדרבה, קיים לו הברכות, כדי שיתברך גם הוא. — וע׳ מש״כ בר״פ וישב, בפסוק וישנאו אותו.

ובספרי קבלה (הובא במדרש תלפיות) איתא שלשון זה „גם ברוך יהיה״ אינו מדברי יצחק, כי אם בת קול יצאה מן השמים במלים אלה בכונה לקיים ברכות יצחק. ואפשר להטעים דבר זה עפ״י המבואר במס׳ נדרים (ל״ב ב׳) דאברהם חונן במעלת הכהונה, והוא הנחילה ליצחק, ואמרו במס׳ חולין

(מ"ט א') בענין ברכת כהנים על הפסוק ושמו (הכהנים) את שמי על בני ישראל ואני אברכם, שהכהנים יברכו את ישראל והקב"ה יסכים על ידם, כלומר, שיקיים ברכותיהם. וזהו ואני אברכם. ולפי זה יתבאר ענין הבת קול כאן שכיוון לקיים ברכותיו של יצחק שהי' כהן, כמבואר.

ברכני גם אני (כ"ז ל"ד)

הלשון „גם אני" בא תחת גם אותי. וכן הוא מסגנון הלשון, וכמו בפ' בראשית (ד' כ"ו) ולשת גם הוא יולד בן — תחת גם לו, ובריש פרשת נשא (ד' כ"ב) נשא את ראש בני גרשון גם הם — תחת גם אותם, ועוד כהנה.

הכי קרא שמו יעקב ויעקבני (כ"ז ל"ו)

ואעפ"י שסבת קריאת שמו יעקב מפורש במקומו, מפני שידו אוחזת בעקב עשו (ר"פ זו, כ"ה כ"ו), אך לפי זה הי' צריך לקרותו עקב, בלשון הוה, כלשון וידו אוחזת, בלשון הוה, אבל יעקב אפשר שיתפרש בלשון עתיד לסבת מכירת הבכורה וקבלת הברכות, ואל זה כיון עשו באמרו, הכי קרא שמו יעקב, בלשון עתיד, להורות על מעשיו העתידים בעקבות.

הנה משמני הארץ יהיה מושבך (כ"ז ל"ט)

רש"י כותב בשם המדרש, משמני הארץ — זו איטליא, כאשר באמת היא ארץ שמנה עוד היום. אבל לא נתבאר מה דחקם לפרש כן, ולא סתם משמני הארץ בכל מקום שהם.

וכן צריך באור, למה לא פירשו כזה על הלשון הזה למעלה בפ' כ"ח, ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ.

אך שתי ההערות תתישבנה כאחת, כי לכאורה קשה, איך חלק לו עתה משמני הארץ אחרי שכבר נתן אותם ליעקב, כמפורש למעלה בפסוק כ"ח, אך הנה במס' שבת (נ"ו ב') איתא, דארץ איטליא נבראה בימי שלמה. ואם כן בשעה שבירך את יעקב במשמני הארץ עדיין לא היתה מדינה זו בעולם, וממילא לא נכללה בברכתו, ואת זו נתן עתה לעשו. ולכן דורש המדרש זה על פסוק זה ולא על הקודם, משום דרק בפסוק זה נרמז על איטליא. ועיין עוד במאמר הבא.

הנה משמני הארץ יהיה מושבך (כ"ז ל"ט)

במאמר הקודם בארנו זה הלשון עפ"י הדרשה שברש"י בשם המדרש, דהלשון משמני הארץ בפסוק זה מוסב על מדינת איטליא.

אבל על דרך הפשט קשה להבין הלשון הנה משמני הארץ יהיה מושבך, דלשון זה אינו לשון ברכה כי אם לשון הודעה, כי כן יהי' וצריך להבין מה ענינה של הודעה זו.

וקרוב לומר הבאור בזה, כי לכאורה קשה, איך נתן את אלה לעשו אחר שכבר נתן אותן ליעקב (חוץ להדרשה ממ"ר במאמר הקודם דמוסב על מדינת איטליא, וכאן רצוננו לפרש על דרך הפשט), ויותר נפלא בזה לשון המדרש, שאמר לו יצחק, הרי פתך אפויה, מה מורה לשון זה.

ובארנו הכונה שהסביר לו יצחק לעשו, דאחרי שברך את יעקב הוי גביר לאחיך, יעבדוך עמים, ובדין העבד כתיב (פ' ראה, ט"ו ט"ז) כי טוב לו עמך, ובא בקבלה, עמך במאכל עמך במשתה, שיהא העבד שוה לו בכל תכונת החיים (קדושין כ"ב א'), ועל זה אמר לו, הנה משמני הארץ יהיה מושבך, כי אחרי שתעבוד אותו, ממילא תשב במקום שהוא יושב ותזכה בכל חטובה שלו, והכל יהי' לך מן המוכן, כדין העבד, כמבואר. ומדויק לשון „הנה", כלומר, ממילא, וגם מבואר לשון המדרש, הרי פתך אפויה.

עד אשר תשוב חמת אחיך עד שוב אף אחיך ממך (כ"ז מ"ד—מ"ה)

הענין אחד והלשון כפול, ולא נתבאר על מה הוכפל. ויש לפרש, משום דלכאורה אינו מבואר מה שאמרה לו רבקה עד אשר תשוב חמת אחיך, מניין יודע זה, וביותר מניין ידע זה יעקב בהיותו בריחוק מקום אם שב כעס עשו או לא.

אך הנה התוס' במס' פסחים (קי"ג ב') כתבו, כי כמו באוהבים טבע האדם כשהוא אוהב את חבירו גם חבירו אוהב אותו, וזה נקרא אהבה משותפת — כך בשונאים כשאחד שונא את חבירו אז גם חבירו שונא אותו, והשנאה משותפת, וכן משמעות הפסוק במשלי (כ"ז י"ט) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, שהבאור הוא, שכמו שהמים מראים את הפנים בדומים להפנים המסתכלים בהם, אם שוחקות — שוחקות, ואם עצובות — עצובות, כך לב האדם לאדם, אם לבו טוב על חבירו ייטיב גם לבו של חבירו עליו, ואם רע — ירע עליו גם לב חבירו.

ועל פי התכונה הזאת נתנה רבקה סימן ליעקב, שידע למתי תשוב ממנו חמת עשו, אז כשתשוב ממך חמתך עליו על אשר ירדפך ויחרוש עליך רעה להרגך ובגללו אתה מוכרח לברוח, וכמו שאמרה, ברח לך (על כי עשו אחיך מתנחם עליך להרגך).

ולפי זה מדויקים שני הפסוקים בענינם, הראשון מענין הגבלת זמן, והשני — סימן לדבר מתי יתום זה הזמן, ואמרה, וישבת עמו (עם לבן) עד אשר תשוב חמת אחיך, ואיך תדע זה — אז כאשר ישוב אף אחיך ממך, כאשר תפסיק אתה מלכעוס עליו — תדע, שגם הוא פסק מלכעוס עליך.

ויצוהו ויאמר לו לא תקח אשה מבנות כנען (כ״ח א׳)

ברמ״א ליו״ד סוף סימן ר״מ הביא בשם מהרי״ק, שאם האב מוחה בבן לישא אשה שחפץ בה הבן אין צריך לשמוע אל האב, עכ״ל. (נראה בכונת הלשון „אין צריך" — אין מחויב, כי בודאי דשאי לשמוע, אלא שאינו מחויב). ותכלית הדברים, כי בענין כזה אזלא לה מצות כבוד אב. ולא נתבאר מניין לקח לו זה מהרי״ק. ומפרשי השו״ע עברו על זה בלא כל הערה.

ואפשר לומר, דלמד מהרי״ק זה ממ״ש בקדושין (ל״א ב׳) איזהו כבוד (אב) מאכיל ומשקה ומלביש ומכסה, ומתבאר, דענין כבוד בכלל הוא רק במה שנוגע לגופו של האב, ולא זולת.

אך לפי״ז יש להעיר מב״מ ל״ב ב׳, יכול אמר לו אביו היטמא (לדבר טומאה) או אל תחזיר אבידה ישמע לו, ת״ל איש אמו ואביו תיראו אני ה׳, כולכם חייבים בכבודי, ע״כ, ולפי הגבלת עניני כבוד רק במה שנוגע לגופו של האב, א״כ מהיכי תיתא ישמע לו בדברים אלה.

וצ״ל, דהא דחשיב הגמרא בקדושין פרטי כבוד הוא כשהבן רוצה לעשות רק מה שמחויב מצד הדין ולא יותר, ובב״מ איירי, כשהבן רוצה לעשות כבוד גם במה שלפנים משוה״ד, הי׳ אפשר שישמע לו, לכן מביא מן פסוק בתורה שאסור לשמוע לו בזה.

אך בעיקר דברי מהרי״ק שהבאנו יש להעיר מפסוק שלפנינו, ויצוהו שלא יקח אשה מבנות כנען, כי בדבר שאין מחויבים לשמוע לא שייך צוי, רק הי׳ לו לבקשו על זה.

וצריך לומר עפ״י המבואר בפסחים ג׳ א׳, שהי׳ מסורה למשפחות האבות שלא להתחתן בכנענים, לכן הי׳ הזכות ליצחק לצות על שמירת מסורת משפחה.

ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך (כ״ח ג׳)

בתרגום יונתן כתב על זה (והוא ממדרש) ותהי׳ זכי לכנישת סנהדרין. ואפשר לפרש עפ״י מה דקיי״ל אין מושיבין בסנהדרין סריס ומי שאין לו בנים (מפני שאין בהם מדת רחמנות, ועל כן מוסיף דבי יהודה אף אכזרי, כלומר, גם זה שיש לו בנים אך הוא בעל מדות אכזריות (סנהדרין ל״ו ב׳). וזהו שאמר הפסוק כאן (לפי באור תרגי״נ) ויפרך, שלא תהא בך חסרון סירוס, וירבך, מלשון גידול, כמו טפחתי ורביתי (איכה, ב׳ כ״ב) וביחזקאל (י״ט ב׳) רבתה גוריה, ובתלמוד סוטה (מ״ט א׳) רבי רבי (כלומר, גדל גדל), והיינו אם יהיו לך בנים תגדלם ולא תהי׳ בכלל מי שאין לו בנים, ומזה ומזה תזכה לישב בסנהדרין, כלומר, תהי׳ דשאי להיות בסנהדרין.

וישלח יצחק את יעקב אל לבן אחי רבקה אם יעקב ועשו (כ״ח ה׳)

על לשון זה „אם יעקב ועשו" כותב רש״י, „איני יודע מה בא ללמדנו". ואפשר לומר, כי כידוע היה יצחק יודע מצדקת יעקב, וכמו שכתב רש״י למעלה בפ׳ כי הקרה ה׳ לפני (כ״ז כ׳), וכן ידוע, כי עשו הי׳ מרמה את יצחק, וע״כ חשב שגם הוא צדיק (ע׳ רש״י בר״פ זו, בפ׳ כי ציד בפיו) וידוע, דרוב בנים דומין לאחי האם (ב״ב ק״י א׳), וטעם הדבר בארנו בר״פ זו בפ׳ אחות לבן הארמי (כ״ה כ׳), וחשב יצחק, דלפי זה גם לבן צדיק, אחרי שבניו דומין לו והוא אחיה של רבקה, לכן חשב לטוב לשלוח את יעקב אליו. וזה מרמז הכתוב, דלכן שלח אותו ללבן מפני שהוא אחי רבקה היא אם יעקב ועשו, ודומין לאחי האם.

וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל אחות נביות לו לאשה (כ״ח ט׳)

בירושלמי בכורים (פ״ג ה״ג) מקשים, וכי מחלת שמה והלא בשמת שמה (כמפורש סוף פרשה וישלח, ל״ו ג׳), אלא מלמד שנמחלו לו (לעשו) על עונותיו. מכאן לחתן שמוחלין לו על כל עונותיו, ע״כ. והובא זה ברש״י בפרשה וישלח שם.

ולכאורה דרש זה מופלא מאוד, ובארנו, בטעם סמך דרש זה עפ״י המבואר כאן הסבה שלקח את בת ישמעאל מפני שראה שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו (פסוק הקודם), וחלק לו בזה כבוד ולא רצה לצערו, לכן שילם לו הקב״ה על זה ומחל לו עונותיו, כפי שידוע שאין הקב״ה מקפח שכר כל פעולה טובה (ב״ק ל״ח ב׳), וזה מרמז בלשון השם „מחלת" משרש מחילה, ועל כן נשתנת כאן שמה העיקרי (בשמת) לתכלית רמז זה. ודרך אגב למידין אנו שבעת נשואין עת רצון היא, למחול עונות, ולכן לכל חתן מוחלין עונותיו ביום חופתו. ורק כדי שיהי׳ האדם מצדו גורם לזה נוהגים שהחתן והכלה מתענים ביום חופתם, ויש עוד טעם לזה, ומבואר בשו״ע אהע״ז סימן ס״א. ועיין מש״כ עוד בענין זה להלן בס״פ תשא בפ׳ ויתן על פניו מסוה.

וכעת נראה לפרש עפ״י זה בברכות (ח׳ א׳) על הפסוק בתהלים (ל״ב ו׳) על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא, אמר רבי חנינא, לעת מצוא זו אשה, דכתיב (משלי כ״ח י״ב) מצא אשה מצא טוב.

ויש להעיר, כי הלא הלשון מציאה מצינו בכמה ענינים, כמובא שם בגמרא, ומה ראה לדרוש אותו על שם אשה.

אך הנה קודם הלשון על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצוא כתיב „ואתה

נשאת עון חטאתי סלה", אם כן למאורע זו דמחילת עון יש שייכות לנשואי אשה. וזה רמז כי בנשואי אשה מוחלין על העונות, כמבואר.

ואמנם עם כל זאת צריך ביאור מה יחס מחילת עונות לנשואי אשה, ואפשר לומר עפ"י המבואר בשבת קנ"ו ב' דכסוי הראש מביא לידי יראת שמים, ובמס' קדושין (ל' ב') שאלו לאחד החכמים למה אינו פריס סודרא (מן עטיפת הראש בטלית) והשיב, מפני שעדיין לא נשא אשה (כמו מנהגנו היום), והנה אחרי שכסוי הראש מביא ליראת שמים, וזמן כסוי זה הוא בנשואי אשה, ולכן מכיון שאז, בנשואי אשה הוא מקבל על עצמו יראת שמים (על ידי פריסת סודרא עטיפת הראש בטלית), לכן מוחלין לו אז על עונותיו.

פרשת ויצא

וישם מראשותיו (כ"ח י"א).

במ"ר כאן, עשאן (לאבנים) כמין מרזב (צינור). ויתכן, דפירשו כן עפ"י המבואר בסוף מס' תמודה (ל"ד א') על הפסוק דריש פרשה צו בענין דישון המזבח, ושמו (להדשן) אצל המזבח, ואמרו — ושמו — בנחת, ושמו — שלא יפזר. ומתבאר דהפעל „שימה" יונח על הנחה בסדר ובמשטר, כמו שם שם לו חק ומשפט (פ' בשלח), ולא כמו הפעל נתינה שמשמע איך שהוא תנתן אך לוא תנתן, ומדכתיב כאן וישם מראשותיו, ולא ויתן, מתבאר, שהניחן בסדר ובמשטר, שלא יתפרדו בשכבו עליהן. וזהו כעין מרזב, שגדור מכל צדדיו.

ובהמשך החבור בארנו עפ"י הנחה זו כמה פסוקים. ועי' מש"כ בפרשת תצא (כ"ד ב') בפסוק וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, מה שנוגע מבאור זה לדינא.

והנה סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה (כ"ח י"ב)

בספרי המקובלים נמצא רמז במלת „סולם", שעולה בגימטריא כמו המלה „ממון" (קל"ו), ולא פירשו כונת הדבר.

ואפשר לומר עפ"י המבואר במס' הוריות (י' ב'), מי סאני לצדיקי דאכלי תרי עלמא, כלומר, ראוי לצדיקים שיהנו מעולם הזה וינחלו גם עולם הבא, ועל דרך שאמר הנביא ליהויקים, אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה אז טוב לו (ירמיה כ"ב מ"ו), ובירושלמי סוף מס' קדושין, עתיד כל אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא נהנה מהם.

ובמס' נזיר (ד' ב') דרשו הפ' וכפר על הנפש דכתיב בפ' נזיר (פ' נשא) שצריך כפרה על שציער את הנפש שעינה אותו, ונפש יונח גם על הגוף כמו לנפש לא יטמא. וידוע היא, כי ע"י ממון אפשר לנחול טיב עולם הזה וגם טיב עולם הבא, וזה רמוז במלת „סולם — ממון" שמוצב ארצה, שמוצב להנחיל טובה ארצית, וראשו מגיע לטיב שמים.

והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (כ״ח י״ב)

רש״י מדייק, דהי׳ צריך לכתוב מקודם יורדים ואח״כ עולים, כיון דמלאכים בשמים, וכתב בזה באור אגדי.

ואנחנו כתבנו בענין כזה במקום אחר, שמדרך הכתובים שלא להקפיד לכתוב המאוחר קודם להמוקדם, וכמו בפרשה בראשית (ג׳ ט״ז) הרבה ארבה עצבונך והרונך, ולפי חז״ל (עירובין ק׳ ב׳) מוסב עצבונך על צער גידול בנים והרונך — על צער העיבור, ואם כי הי׳ דרוש לכתוב מקודם הרונך ואח״כ עצבונך, כי ההריון קודם לגידול בנים, וכן בפרשת ויחי (מ״ט כ״ה) ברכת שדים ורחם, אעפ״י שברכת רחם (הולדה) קודם לברכת שדים (הנקה). וכן בפרשת נצבים (ל׳ י״ד) בפיך ובלבבך לעשותו, אעפ״י שמקודם חושב הלב מה לדבר ואח״כ הפה מדבר, והי׳ לו לומר בלבבך ובפיך, ועוד כהנה, אלא שאין קפידא בדבר.

ובנוגע ביהוד להסדר בלשון פסוק זה, מלאכי אלהים עולים ויורדים — הנה כעין לשון זה מצינו בפרשה תשא, בעת היות משה במרום, ולאחר מעשה העגל אמר לו ה׳ לך רד (ל״ב ו׳), ולפי היותו בשמים הי׳ צריך לומר מקודם רד ואח״כ לך, אך הוא כמו שכתבנו שאין משפט הלשון מקפיד על קביעות המאוחר קודם להמוקדם. ויש עוד כמה משלי לשונות כאלה, וכאן די בזה.

והנה בגמרא חולין (צ״א ב׳) אמדו על הלשון עולים ויורדים בו, עולים (המלאכים) ומסתכלין בדיוקנין של מעלה ויורדים ומסתכלין בדיוקנין של מטה, ופירש״י בדיוקנין של מעלה, פרצוף אדם שבארבע חיות בדמות יעקב, עכ״ל. ונראה דקיצור לשון בו, וצריך לומר בדיוקנין של מעלה, פרצוף אדם שבארבע חיות (ורומז למש״כ ביחזקאל (א׳ ו׳) ודמות פניהם פני אדם, והארכנו בזה למעלה בפ׳ בראשית בפסוק נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, עיי״ש), ובדיוקנו של מטה בדמות יעקב, והכונה, שדמות פני יעקב הי׳ שוה לדמות דיוקנו של מעלה, כדמפרש. וע׳ מזה בב״ב נ״ח א׳.

והנה כלל ענין זה הוא מן אלה רמזי תורה שאין להעמיק בהם, אך צריך באור מניין לחז״ל בכלל לדרוש כזה מלשון עולים ויורדים בו.

וקרוב לומר, משום דעל הרוב מצינו סמוך להפעלים עליה וירידה הלשון על, עליו, כמו ויעל משה אל ההר, וירד ה׳ על הר סיני, וא״כ הי׳ צ״ל כאן עולים ויורדים עליו, ובאמת במ״ר פ׳ תשא (פ׳ מ״ב) מרייקים הלשון „בו״ שבכאן, ומדכתיב „בו״ פירשו ע״ד רמז שהלשון „בו״ מוסב אל דמות דיוקנין, כלומר, עולים ומסתכלין בו, בדיוקנין, וכדמפרש.

וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש ושבתי בשלום אל בית אבי (כ״ח כ׳)

לפי פירש״י, כל פסוק זה מוסב אל הפסוק הקודם (ט״ו) בלשון ה׳ והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך. וענין ההמשך מפסוק זה להקודם מפרש רש״י בזה הלשון, אם יהיה אלהים עמדי — אם ישמור לי הבטחתו שאמר והנה אנכי עמך, ושמרני — כמו שאמר ושמרתיך, ונתן לי לחם לאכל — כמו שאמר כי לא אעזבך, והמבקש לחם קרוי נעזב, כמו שנאמר (תהלים ל״ז כ״ה) ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם, ושבתי בשלום — כמו שאמר והשיבותיך.

והנה כל זה במ״ר כאן, אבל שם בא הדבר במחלוקת, רבנן אמרי, על הכל השיבו ועל פרנסה לא השיבו, ורבי איסי אומר, אף על פרנסה השיבו, שאמר, כי לא אעזבך, ואין עזיבה אלא פרנסה, כמש״כ ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם, ע״כ, ורבנן, כפי הנראה, לא סבירי להו הדרשה דרבי איסי, דהלשון כי לא אעזבך מודה על פרנסה, ולא נתבאר למה.

ואולי טעמם, משום דאם נאמר דיסוד הוראת הלשון כי לא אעזבך מוסב על לחם הוא הלשון לא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם, אם כן, איך הוסיף יעקב „ובגד ללבוש״, אשר לזה אין רמז בלשון לחם.

והנה רש״י בפירושו כאן קבע כרבי איסי, אבל לא נתבאר טעם יסוד פלוגתתם, ומה באמת הטעם דרבנן שלא הבטיחו על הפרנסה, ואין לומר עפ״י המאמר הידוע „מאן דיהיב חיי יהיב מזוני״ (תענית ח׳ ב׳, בשנוי לשון קצת), דהא כאן דפרט כל הפרטים הי׳ לו לפרוט גם זה.

ואפשר לומר, דפליגי בהדעות שבגמרא הוריות (י׳ ב׳), אם טוב לצדיקים שיסבלו חיי דוחק בעוה״ז, כדי שתוסף טובתם בעוה״ב, אם כי ראוי לצדיקים דיהנו משני עולמות, מעוה״ז ומעוה״ב, ודעת רבנן כדעה ראשונה, ולכן לא השיבו על הפרנסה. ודעת רבי איסי כדעה שני׳ ולכן מצא סמך להבטחת על הפרנסה בלשון כי לא אעזבך, וכדמפרש.

וסמך לדעת רבנן ולהדעה הדאשונה בגמרא הוריות שם, דיתרון טובה לצדיקים חיים מצומצמים, מזה שמבואר בילקוט שמעוני לשמואל ב׳ (כ״ג) בזה הלשון, כל תלמיד חכם שמרבה בעסק ואין מתפרנס ממנו הדבה סימן יפה לו, מפני שהקב״ה אוהב תורתו ואינו מעשירו, שמא יתעשר ויפשע בדברי תורה, עכ״ל. ומטעם זה לא הבטיחו ה׳ כאן על הפרנסה, יען כי הבטחת ה׳ לטובה היא במדה גדושה, ופרנסה כזו אינה לתכלית הרצון לבעליה.

ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש (כ"ח כ')

במדרש כאן (פרשה ע') אונקלוס הגר שאל לאחד החכמים, כתיב בתורה (פ' עקב, י"ח י') כי ה' אלהיכם אוהב גר לתת לו לחם ושמלה, האם כל אהבתו מתבטא דק בלחם ושמלה, והשיב לו זה החכם, כי גם יעקב אבינו לא ביקש יותר מלחם לאכול ובגד ללבוש, כמו שאמר, ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש, ע"כ.

אבל תשובה זו לכאודה אינה מספקת, כי האם שיעקב הסתפק במועט, לכן באהבת ה' את הגר יתן לו גם כן רק הספקה מועטת, רק להשביר רעבנו ולכסות מערומיו, והלא מדרך האוהב להנאות את האהוב ביד רחבה ובחיים מרווחים.

ואפשר לפרש, משום דיש הבדל בין הלשון „לחם" סתם ובין הלשון „לחם לאכל", כי לחם סתם יונח על סעודות רחבות וכיכרות גדולות, וגם על סעודות מלכים ושרים, וכמו ביוסף שצוה להכין סעודה עבורו ועבור אודחיו (אחיו) אמר „שימו לחם" (פ' מקץ, מ"ג ל"א), ובשמואל א' (כ' כ"ז) שאל המלך על דוד, מדוע לא בא אל הלחם, כלומר, אל שולחן סעודת המלך, ובדוד כתיב גם כן וישימו לו לחם (ש"ב י"ב כ'), וסעודות שלמה המלך היו נקראות „לחם שלמה" (מ"א ה' ב'), ובדניאל (ה' א') בלשאצר מלכא עביד לחם רב לדברבנוהי (לשריו), ושלחנו של בועז הי' נקרא „לחם מלכות" (מ"ר דות) וקרבנות לגבוה נקראים לחמי (פ' פנחס, כ"ח ב', זבכ"מ), וביחדו כתיב ויקח יתרו עולה וזבחים ויבא אהרן וזקני ישראל לאכל לחם, וכלול גם בשר, ובמ"ר פ' תשא (פרשה מ"ב) בערביא קורים לבשרא לחמא, וזה הוא מפני שסתם שם לחם כולל גם בשר. ועיין בהושע ט' ב'.

וכן יש הבדל בין הלשון בגד ללבוש ובין השם „שמלה" סתם, כי השם בגד ללבוש מורה דק על הכסוי לגוף ערום, כמו ביחזקאל (י"ח ז') וערום יכסה בגד, או להחם הגוף, כמו במלכים (א' א') ויכסוהו בבגדים (להחם גופו), אבל השם „שמלה" מורה על בגדים יקרים ועשידים, כמו בפרשה ויגש (מ"ה כ"ב) לכולם נתן לאיש חליפות שמלות ולבנימין נתן חמש חליפות שמלות, ולא כתיב בגדים, משום דיקרים הם, כיד השרים, וברות (ג' ג') ושמת שמלותיך עליך, ואמרו, אלו בגדי שבת (שבת קי"ג ב'), ודייקו זה משם שמלותיך ולא בגדיך, ובישעיה (ג' ו') שמלה לך קצין תהיה לנו, כלומר, אם אך בגד חשוב ומכובד לך, ובריש פרשה תצא (כ"א י"ג) והסירה את שמלת שביה מעליה, ועל זה אמרו בספרי שם, מלמד שהכנעניות לבשו במלחמה בגדי עשידים, ודייקו זה מלשון „שמלת" ולא בגדת. ועיין עוד מזה בסמוך.

ומתוך כל זה מתבאר, דהלשון „לחם לאכל ובגד ללבש" שאמר יעקב, באמת מורה רק לחם להשקיט הרעבון ובגד לכסות הגוף מערומיו, ובזה הסתפק יעקב, אבל בהבטחת ה' לגר כתיב סתם „לחם ושמלה", וזה מורה על אלה בערך הגדולה והכבוד.

ודע כי במה שכתבנו בבאור שם „שלמה" שמורה על בגד יקר וחשוב, יתבאר יפה מה שאמרו במס' נזיר (נ"ט א') רבי אליעזר בן יעקב אומר, מניין שלא יתקן איש בתקוני אשה, כגון לבישת בגדי צבעונין וכחל ופרכוס, שנאמר (פ' תצא, כ"ב ה') ולא ילבש גבר שמלת אשה, וזה מוכיח מלשון „שמלת" שמורה על הנוי והתפארת, ו„שמלת אשה" מורה עוד על כלל נוי ותפארת המיוחד לבגדי נשים להתנאות בהם, וכמו הפרטים שחשב, וכולם בכלל.

וכן יתבאר עפ"י זה בפרשה תצא (כ"ב א—ג') לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך, ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרוש אחיך אותו והשבתו לו. וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך.

ועל זה אמרו בתלמוד (ב"מ כ"ז א') אף השמלה בכלל „לכל אבידת אחיך" היא, ולמה יצאה (כלומר, ולמה נפרטה ביחוד) לומר לך, להקיש אליה, מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים, אף כל (אבידות) שיש להם סימנים ותובעים.

ופירש"י, סתם שמלה יש לה תובעים וכל שמלה יש לה בעלים תובעים אותם שנעשית בידי אדם, ולא בא מן ההפקר, עכ"ל, וקשה לכלכל באור זה, שהדי כל דבר חפץ נעשה בידי אדם ולא בא מן ההפקר.

אבל לפי שבארנו, יתבאר בפשיטות, משום דהשמלה הוא בגד יקר וחשוב, ובבגד כזה מרוב יקרתו מסתכלין בו ביותר, וממילא מרוב הסתכלות מרגישין בו סימן מצוין, וגם יש לו בעלים לתבעו, כי יען שיש בו סימן אין הבעלים מתיאשים ממנו, ונחשב כמו שיש לו תמיד בעלים.

ועוד מה שנראה לפרש עפ"י הנחה זו, דשם שמלה מורה על בגד יקר ומכובד מה שאמרו במס' חגיגה (י"ד א'), בסמיכות להפסוק בישעיה (ג' ו') כי יתפש איש באחיו בית אביו לאמר שמלה לך קצין תהיה לנו, דברים שבני אדם מתכסין כשמלה, כלומר, נחבאים בהם, והבאור הוא, כי הפסוק איירי באלה החכמים הכוזבים שלא היו יודעין להשיב לשואלים דבר הלכה, ונחבאים שלא ישאלו להם, כך הבאור לפי פירש"י, אבל לא נתבאר לפי זה הלשון והענין מתכסין בהם כשמלה, ומה יחס לזה קצין תהיה לנו.

אבל נראה הבאור עפ"י המבואר במס' שבת (קמ"ה ב') מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינים, מפני שאינם בני תורה, ופירש"י, מצוינים —

בלבושים נאים, מפני שאינם בני תורה כל כך שיכבדום מחמת תורתם, מצטיינים בלבושים חשובים כדי שיכבדום בשביל לבושיהם, עכ"ל. ומתבאר מזה, דהבגד החשוב (שמלה) מכסה את חסרון ידיעת התורה, וכמו שמכבדין בשביל התורה כן מכבדין בשביל בגד חשוב. וזוהי כונת הלשון „דברים שבני אדם מתכסין בהם כשמלה" (לשון הגמרא שהבאנו), שמכסין העדר ידיעתם בתורה כמו השמלה (בבני בבל, כמבואר). וזוהי גם כונת הכתוב שמלה לך קצין תהיה לנו, אם אך בגד חשוב לך לכסות העדר ידיעתך בתורה, תוכל להיות קצין לנו.

וגם אפשר לכוין עפ"י זה את כונת הכתוב בתהלים (ק"ד ב') עוטה אור כשלמה, ופירשו המפרשים, כשלמה העוטה את הגוף, אבל לפי זה הי' יותר מקביל לומר עוטה אור כצנה (מגן) וכלשון הכתוב בתהלים (ה' י"ג) כצנה רצון תעטרנו, דשם הבאור כצנה המעטרת את כל הגוף.

אך לפי שבארנו בתכונת השם שלמה, דהוא בגד יקר ומכובד מאוד, ומכוין לומר עושה אור כשלמה, עוטה את הגוף באורה והברקה כהשלמה המאידה בכבוד את הגוף.

ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש (כ"ח כ')

לבד פשטות הדברים אפשר להעמיס בהם כונה עפ"י הקבלה, כי כפי המתבאר במס' כתובות (ס"ה ב') נקרא השם „לחם" בדרך השאלה על חיי אישות, וכמו בפרשה וישב (ל"ט ו') ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל, ופירש"י, לחם היא אשתו אלא שדבר הכתוב בלשון נקיה, ובתנחומא פ' ויחי פירשו לשון הפסוק שם מאשר שמנה ל ח מ ו — שבנותיו נאות, ודריש כן מלשון „לחמו", ובפ' שמות אמר יתרו לבנותיו קראנה לו ויאכל לחם, ופירש"י, שכיון בזה שמא ישא אחת מבנותיו, ובמשלי (ט') ולחם סתרים ינעם, ופירשו בגמרא (סנהדרין ע"ה א') דמוסב על אשה אסורה (ועיי"ש ברש"י), ואפשר לומר ביחס שם לחם לחיי אישות עפ"י המבואר בגמ' ע"ז (ל"ו ב') גזרו על פתן משום בנותיהם, הרי דהלחם מגרר חיבת נשואין. וכן מורה לענין זה לשון אכילה, כמו במשלי (ל' כ') אכלה ומחתה פיה, ובמשנה כתובות (שם) נקט בלשון נקיה ו א ו כ ל ת עמו מלילי שבת ללילי שבת, ועוד לשונות כאלה.

וביחס שם בגד אמרו בסנהדרין (צ"ג א') על הפסוק בזכריה (ג' ג') ויהושע היה לבוש בגדים צואים, וכי תעלה על דעתך שיהושע הכהן הגדול ילבוש בגדים צואים אלא מפני שסרו בניו מאחרי ה', מדרך הישר, מעלה עליו הכתוב כאלו לבש בגדים צואים.

ובאור הדבר, כי הבנים נמשלו לאדם כמו הבגד, כי כמו הבגד מיפה

את האדם בגופו כך הבנים מיפים אותו בנפשו, וכמש"כ (משלי, י' א') בן חכם ישמח אב, מפני שהוא מתכבד עבורם, וכמו שאמרו בתנחומא פ' ויקרא „בזכות הבנים האבות מתכבדים". ועל כן הי' המנהג לפנים אצל הערבים בבנים חכמים לקרוא את האב (כלומר, ליחסו ולכבדו) על שם הבן, בתוספת המלה „אבו" (אבי), למשל, מי ששמו „ברהם" (בערבית) ולו בן בשם „סאיד" קוראים להאב „ברהם אבו סאיד", ונתקבל מנהג זה גם בחכמי ישראל בתוגרמה ובספרד לפנים.

ויש לזה רמז בתורה ובנביאים, בסוף פרשת וירא (כ"ב כ"א) קמואל אבי ארם, ובספר יהושע (כ"ד ב') תרח אבי אברהם, ובשמואל א' (ט' ג') קיש אבי שאול, ושם (י"ד נ"א) נר אבי אבנר, והרבה כהנה. ובתלמוד מצינו אבוהא דשמואל, אבוהא דרבי זירא (מו"ק כ' ב'), אבוהא דרב פפא (ב"מ כ"ח ב'). אבוהא דרבי שמלאי (רה"ש כ' ב') ועוד.

וכנגד זה, בבנים שאינם מהוגנים יתגאל ויופחת שם האב וכבודו, והם לו כמו אות קלון על בגדיו. וזוהי כוונת לשון הפ' שהבאנו ויהושע היה לבוש בגדים צואים, עפ"י באור הגמדא שהבאנו, שהיו לו בנים שאינם מהוגנים, וכמו שבגדים נאים מיפים כך בגדים מגואלים מפחיתין את כבוד האדם.

ונשוב לענין הפסוק שלפנינו, שאמר יעקב ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש, כי אחרי ששם „לחם" כנוי לאשה ושם „בגד" לבנים, ואחרי שידוע, שהלך במצות אביו לישא אשה, כמבואר בסוף פרשה תולדות (כ"ח ב') קום לך פדנה ארם וקח לך משם אשה, ואמנם הלך חרנה, עיר מגורו של לבן בארץ ארם, התפלל על זה שיצליחנו ה' בנשואי אשה ובבנים ישרים, וביטא בלשון נקיה וכבוד „לחם ובגד", כמבואר (וכבר הערנו בתחלת המאמר, כי באור זה הוא על דרך הקבלה).

ושבתי בשלום אל בית אבי (כ"ח כ"א)

במדרש אמרו על זה, ושבתי בשלום — שלם מן החטא, שלא אלמד מדרכי לבן, וזה הוא כמו שאמרו (סוטה ז' א') הרבה שכנים רעים עושין, כלומר, שכנים רעים גורמים לחטא אנשים סביבם, כי מלמדין מהם. ועל כן אמרו בכגון זה אוי לרשע ואוי לשכנו (סוכה נ"ו ב'), ובב"ק (צ"ב א') בהדי הוצא לקי כרבא (קוץ הגדל אצל הכרוב כשבא לעקרו, פעמים שנעקר הכרוב עמו ונמצא לוקה בשבילו, ומשל הוא לשכנים אצל רשע שלוקין עמו), ובאבות דרבי נתן (פרק ל') איתא, המתדבק בעושי עבירה אעפ"י שלא עשה כמעשיהם הרי זה מקבל פורעניות כיוצא בהם. ובעלי הרמזים

מצאו רמז קצר לזה בשם „אלול" שיתבאר בראשי אותיותיו „אוי לרשע ואוי לשכנו".

אך לא נתבאר, מה דחקו להמדרש לפרש כן, ולא בפשיטות, שישוב בשלום, בשלמות הגוף והבריאות, וכמו דכתיב בפרשת וישלח (ל"ג י"ח) ויבא יעקב שלם, ודרשו — שלם בגופו, שלם בממונו, וכן הכונה בלשון בני אדם בלשון כזה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בסוף ברכות (ס"ד א'), הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לשלום, והנפטר מן המת (בעת הלויה) יאמר לו לך בשלום, וטעם הדבר, כי „בשלום" משמע עם מדת השלמות שהוא עתה בה, ולא יוסיף לקנות עוד שלמות, ואם כן בחי הרי זה לשון קללה, אבל במת צריך לומר בשלום, מפני שהוא לא יקנה עוד שלמות, כי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות (שבת ל' א'), ולכן בחי צריך לומר „לשלום", דמשמע שילך להוסיף עוד שלמות.

ולכן מדאמר יעקב ושבתי בשלום, ולא לשלום, משמע שלא ביקש גדלות, כי ידע כי בהיותו בבית לבן לא יוסיף עוד שלמות, וחשב, ולואי שלא יופחת בו משלמות שהוא עתה, כי לא ילמוד מדרכי לבן, וזהו כונת הלשון „בשלום" — בשלמות שהוא עתה בה.

ובתורה תמימה כתבנו בטעם דרשת המדרש הזאת, כי מדייק המדרש למה בשתי הפעולות הקודמות, בשמירה בדרך ובמתן מזונות ובגד, תלה הפעולה בה', כמו שאמר ושמרני, ונתן לי (הוא ישמרני, הוא יתן לי), ולפי זה הי' צריך כאן בענין ההשבה ג"כ לתלות הפעולה בה' ולומר והשיבני ולמה זה תלה הפעולה בו, כמו שאמר ושבתי.

ולכן צריך לפרש ושבתי בשלום — שלום מן החטא, וזה באמת תלוי בהאדם עצמו, וכמו שאמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות ל"ג ב'). ולכן שתי הפעולות הראשונות (ושמרני, ונתן לי) תלה בה' יען כי הכל בידי שמים, והשלישית — ושבתי — תלה בו, מפני שיראת השם הוא בידי אדם. ואל זה כיון המדרש, באמרו, כי לפי שאמר ושבתי ולא והשיבני, כיון על שלמות מן החטא, שלא ילמוד מדרכי לבן, וזה תלוי בו לבד.

עשר אעשרנו (כ"ח כ"ב)

על לשון זה סמכו לתקן, שהמבזבז מעות לצדקה אל יבזבז יותר מחומש, שכן מורה הלשון עשר אעשרנו, שני עישורין, דהיינו חומש (כתובות נ' א'). ונודע דבר זה בתלמוד ובפוסקים בשם „תקנת אושא" (עיר בגליל א"י ובה הי' מושב לסנהדרין בימי התלמוד, וקבעו תקנות שונות).

ויש להעיר, איך יהי' הדין בזה שכבר בזבז חומש, כשרואה עני רעב ללחם, אם יכול לפטור עצמו מלסייעו בלחם בזה שכבר בזבז חומש, או מכיון שנוגע להזין לרעב אין לדבר קצבה.

ואפשר להסמיך פתרון ספק זה על מה שאמרו בקדושין (ח' ב') האומר לאשה התקדשי לי בככר זה ואמרה לו תנהו לעני, אינה מקודשת, כלומר, לא אמרינן שקבלתו בתורת קדושין ונדבתו על ידו לעני, אך יכולה לומר „כי היכי דמחייבנא בי' אנא (לתת לחם לעני) כך חייב בו אתה", ולכן אמרה לו שיתנהו לעני מפני שגם הוא חייב בצדקה, אבל לא שחשבתו לכסף קדושין ולנדבתה שלה.

והנה אם נימא דזה שכבר בזבז חומש מכספו פטור גם מלתת לעני לחם לאכול, הלא אפשר לצייר שבאופן כזה אם המקדש כבר בזבז חומש, ואז לא תוכל לומר לו, כי היכא דמחייבנא בי' אנא מחייבת גם אתה — יען כי באמת הוא אינו חייב, אלא ודאי דמין צדקה כזו לתת לחם לרעב אינו בכלל אל יבזבז יותר מחומש. ויותר יש לכללו בכלל הלשון אין בודקין למזונות, כלומר, אין בודקין החיוב או הפטור במזונות.

ודע, דנראה לומר, דתקנת אושא בכלל הוא רק לענין בזבוז ממון לצדקה, דעל זה אינו מחויב, או גם אינו רשאי לבזבז יותר מחומש, ומהטעם שאמרו בגמרא שם „שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו" על שבזבז יותר מדאי, ויש סמוך לזה, דרק לצדקה אסור בזבוז יתירה, ממקור הדבר שממנו נלמד דין זה, מיעקב, שאמר עשר אעשרנו לך, וענין מעשר הוא ענין צדקה. אבל אם רוצה אדם לתקן או להעמיד על מכונה חיי משפחה שיהיו רצוים לשמים, אין שיעור להוצאה זו, ודאי לזה ממה שאמרו בפסחים (מ"ט א' וב') לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם, הרי אמרו מפורש „שימכור כל מה שיש לו".

וכן יסופר במס' כתובות (נ"ג א') רב פפא איעסק לי' לבריי' (השיא לו אשה) וכתב לי' „כל מה דהוי לי'", ועוד שם (ס"ג א') בכלבא שבוע שנתן לחתנו רבי עקיבא פלגא ממוני', והן יותר מחומש, ואיך עשו כן, אלא ודאי דלתיקון חיי משפחה אינה חלה תקנה זו, ואין לה קצבה (ואמנם על דבר פיזור כלבא שבוע לרבי עקיבא עוד נזכיר בסמוך להלן).

ואפשר לומר הסברא בזה, מפני כי חיי משפחה מתוקנים יקרים מכל כסף וזהב, כפי שציירו בגמרא פסחים שם את חיי הצניעות וכבוד בבתי חכמים, וכנגדם חיי תועבה והוללות בבתי עם הארץ. והרמב"ם סוף פרק כ"א מאסורי ביאה הוסיף „שבביתו של תלמיד חכם אין מריבה ודבר מגונה", ולפי כל אלה, כסף וזהב במה נחשבים הם.

ודבר פלא הוא, כי בטור ושו״ע אהע״ז סימן ב׳ סעיף ו׳ השמיטו לשון הגמרא „לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לתלמיד חכם״ ותחת זה כתבו רק „לעולם ישתדל לישא בת ת״ח ולהשיא בתו לת״ח״, בעוד שהרי״ף ורמב״ם (שם) ורא״ש העתיקו לשון הגמרא כמו שהוא. וערך ההבדל שבין הלשונות „ימכור כל מה שיש לו״ ו„ישתדל אדם״ רב מאוד. ופליאה גדולה מי הכריחם לשנות לשון הגמרא וגדולי עמודי הפוסקים, הרי״ף ורמב״ם ורא״ש, ומאן ספין לשנות כזה. וכן פלא רב על מפרשי הטור ושו״ע שלא עמדו על זה וצע״ג.

ועוד נראה לומר, כי יוצא מכלל „תקנת אושא״ גם הוצאה לתלמוד תורה, שאין גבול למדת הכסף שצריך להוציא לתכלית למוד תורה, שכן אמרו מפורש במדרש רבי תנחומא פרשה צו (סימן י״ד) בזה הלשון, זאת תורת העולה, ירצה לומר למוד תורה, ראו כמה חביבה למוד תורה לפני הקב״ה, כי חייב אדם לתת כל ממונו בעד למוד תורה לו ולבניו, עכ״ל.

ולפי זה יתבאר בגיטין (נ״ח א׳) מעשה ברבי יהושע בן חנניה שראה תינוק אחד נשבה לבית האסורים (בשעת החורבן) ובדברו עמו הכיר בו שיהי׳ תלמיד חכם (כאשר באמת כן הי׳, והוא הי׳ רבי ישמעאל בן אלישע, אחד מגדולי התנאים) ונשבע „שיפדנו בכל ממון שבעולם״, ואמר בלשון הפרזה, כלומר, בכמה שיפסקו עליו השובים, והנה אעפ״י שבסתם שבוים אסור לפדותם יותר מכדי דמיהם (ע׳ בסמוך) אבל להציל תלמיד חכם משבי׳ אין קצבה לערך הכסף שדרוש להוציא למען פדיונו, ובזה אין לצרף תקנת אושא.

וגם אפשר לומר בטעם פיזור גדול זה שהחליט ריב״ח לפדות את התינוק הוא עפ״י מש״כ הרא״ש בתשובה, כי למען פדיון את זה שרבים צריכין כגון להורות הוראה, אין קצבה להסכום, והוא, ריב״ח, אמר על התינוק מובטחני שיהי׳ מורה הוראה. (ויהיו רבים צריכים לו).

והנה הא דאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, משנה היא במס׳ גיטין (מ״ה א׳), וטעם הדבר, כדי שלא יתאמצו השובים להרבות שבויים, אבל לפלא הוא, שלא המשנה ולא הגמרא ולא המפרשים והפוסקים פירשו כמה הוא שיעור „כדי דמיהם״. ואני מתפלא מאוד על השמטת באור שיעור זה, כי הן אם יבא חלילה לידי מקרה כזה בפועל, הלא יטרדו הפודים בשיעור הכסף שצריך להוציא על זה, כלומר, כמה הוא שיעור „כדי דמיהם״. וזה פליאה גדולה, איך נסתם באור הכרחי זה.

ואולי אפשר להגביל השיעור עפ״י הידוע, כי לפנים בימי קדם הי׳ דרך הפורעים הפראים בארצות המזרח לחטוף בשביה אנשים לתכלית כסף

פדיונם. וקרוב לומר, שהי׳ להם להשובים, סכום מוגבל לפדיון, לכל שבוי לפי ערכו, כלומר, לפי שנותיו, לפי בריאותו, לפי מעמדו וערכו. וזה הוא הבאור „כדי דמיהם״, כפי ערך הקצוב להשובים.

ומצאתי און לי בהשערתי זאת בשו״ת רדב״ז החדשות סימן מ׳, שכתב בענין זה, כי ערך הפדיון אין דרוש להיות יותר מערך הפדיון משבויים עכו״ם. וזה קרוב לדברינו.

ועל דבר שכתבנו, כי להצלת תלמיד חכם משביה אין ערך לסכום הפדיון — הנה אמנם מצינו לחכם גדול מגדולי הראשונים, מהר״מ מרוטנברג, רבו של הרא״ש, שאחד מקסרי רומי העליל עליו ותפסו במאסר במגדל אחד, וביקש הקיסר מהקהלות סך גדול לפדיונו, ורצו הקהלות לשלם סכום זה, ולא הניחם מהר״ם בעצמו, באמרו, שזה נגד הדין שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהם, כדי שלא יוסיפו שודדים לשבות בשביל רבוי כסף הפדיון, וישב שם עד יום פטירתו.

והנה אעפ״י שבארנו, שבשביל התורה אין ערך לסכום הכסף שצריך להוציא להפדיון, אך אפשר לומר, משום דכפי המתבאר בפוסקים, הרביץ מהר״ם מרוטנברג תורה גם בישבו בבית האסורים, כמו שכתוב בהגהות סמ״ק סימן קמ״ו ובתשב״ץ סימן ר״ח, וגם השיב משם תשובות לשואליו, כפי שנראה מתשובתו לתלמידו הרא״ש, המובאה בתשובות מיימוני מהלכות אישות ריש סימן ל׳, שהשיב ממגדל תפיסתו, וכמש״כ מהרש״ל בים של שלמה ליבמות פרק ד׳ סימן י״ח, ותלמידו התשב״ץ קיבל ממנו שם מנהגים ודינים (שם), ובהגהות מיימוני להלכות שבת פרק ו׳ כתוב „וזכורני כשהייתי אצל מורי במנעל ווירשבורג״, ומוסב על רבו מהר״ם מרוטנברג ומקום תפיסתו.

ולכן, אחרי שלא פסק מהרביץ תורה משם לא מצא לנכון לעבור על דין המשנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהם, וגם קרוב לודאי, שראה סכנה בדבר, שאם יניחו להשובה בסכום כסף דרישתו, כי ע״י זה ישתדל לעלל ולהרבות שבויים.

ומזה ומזה מצא לנכון למחות בהקהלות שרצו לפזר הון רב לפדיונו.

ועם זה שכתבנו דבשביל הרבצת תורה אפשר לבזבז יותר מחומש יתיישב מה שאמרו כאן בגמרא (כתובות נ׳ א׳) בדין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. מעשה באחד שביקש לבזבז יותר מחומש ולא הניחו רבי עקיבא. ושם בכתובות (ס״ג א׳) מבואר, דחותנו של רבי עקיבא נתן לו (לרבי עקיבא) לאחר שבא ממקום למודו חצי עשרו, ולכאורה היאך קיבל רבי

עקיבא זה, בעוד שהוא עצמו מיחה באחד שרצה לבזבז יותר מחומש, והוא קיבל מחותנו מחצית עשרו, שהוא הרבה יותר מחומש — אך יען שרבי עקיבא הרביץ תורה לכמה אלפים תלמידים, ועתה רצה ללכת עוד הפעם לתכלית הרבצת תורה, בהאי גונא אין להתחשב עם ערך הבזבוז, וכמו שבארנו.

ועוד מה שראיתי להעיר בענין זה, בענין הטעם מתקנת אושא שלא לבזבז יותר מחומש „שמא יצטרך לבריות" — כי עפ"י זה יובן מה שמסופר במדרש חזית (שה"ש פרשה ח'), רבי יוחנן ורבי חייא בר אבא היו מטיילין מטבריה לצפורי, ופגעו בשדה, אמר לו רבי יוחנן, שדה זה שלי היתה ומכרתיה כדי לקנות תורה (שיוכל ללמוד במנוחה, או להרביץ תורה), ועוד פגעו בכרם, ואמר לו גם כן כזה כי שלו הי' ומכרו כדי לקנות תורה, ובכה רבי חייא, ושאלו רבי יוחנן, למה אתה בוכה, והשיב, על כי לא הניח לו מאומה, ואמר לו רבי יוחנן, וכי קלה בעיניך זה שמכרתי דבר שניתן לששת ימים, שנאמר כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ואת כל אשר בם (פ' יתרו, כ' י"א) וקניתי דבר שניתן לארבעים יום, שנאמר (פ' תשא, ל"ד כ"ח) ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה (ולמד שם כל התורה), ע"כ.

והנה אחרי זה לא נודע בטעמו של רבי חייא, למה בכה, כי הן גם הוא ידע היטב ההבדל הגדול מדברים גשמיים למעלת התורה, אך קרוב לומר, שזכר הטעם מתקנת אושא שלא לבזבז יותר מחומש „שמא יצטרך לבריות", ועל זה בכה, פן יצטרך רבי יוחנן לבריות אחרי מכרו כל אשר לו. ורבי יוחנן מאהבתו הנפרזה לתורה לא חש לזה, וכמו שאמרו שם, כי כשנפטר רבי יוחנן קראו עליו את הפסוק (שה"ש, ח' ז') אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה, באהבה שאהב רבי יוחנן את התורה בוז יבוזו לו.

והנה הארכנו בכלל ענין זה, ואולי יתר על המדה, אך כן הוא מסגולות התורה, שענין אחד מושך דרך אגב עוד ענף אחד וסניף אחד, וכמו שכתבו התוס' במס' מו"ק (ח' א') בסוף ד"ה ולערב, בזה הלשון, „וצריך לומר, דמייתא סיפא אגב גררא, והא דרב חסדא אגב גררא דגררא", עכ"ל. ובשו"ת מהרשש"ך חלק ד' סימן ס"ב כותב בדרכו של הריב"ש בלמודו, כי „בעת שהוא נוגע בחקירת איזה ענין הוא אגב אורחא מביא ומבאר כל מה שנמשך מאותו ענין", עכ"ל. ולמד בזה אל דרך קודש, דרך חז"ל, שנמצא כמה פעמים בתלמוד („דבר פלוני) הואיל ואתא לידן נימא בי' מילתא". ובמבוא לספרנו מקור ברוך פרק י"ב („דרך אגב") סעיף א' כתבנו הרבה מזה.

עשר אעשרנו לך (כ"ח כ"ב)

המלה „לך" ביחס למעשה או בנטית דוגמת ענינו, כמו צדקה וגמילות חסדים וכדומה, לא מצינו בשום מקום, ובאמת אין הכרח לה, כי הלא ידוע, כי ענין מעשר קודש לה'.

אך יש לבאר ערך מלה זו כאן, עפ"י הידוע, דמשונה מצות מעשר משארי מצות בזה, כי לבד המצוה לעצמה, עוד היא מבטחת על עשירות, כמו שאמרו במס' תענית (ט' א') על הפסוק דפרשה ראה (י"ד כ"ב) עשר תעשר — עשר בשביל שתתעשר, והנביא אמר (מלאכי ג' י') ובחנוני נא בזאת, הביאו את כל המעשר אל בית האוצר אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די. וקרוב לומר, דכונת הלשון עשר בשביל שתתעשר, לא רק שזה הבטחה, אך גם רשות לכוין בקיום מצוה זו את זכות העשירות, וכענין מה שאמרו (ב"ב י' ב'), האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בנו הרי זה צדיק גמור.

אבל יעקב לא רצה לזכות בזכות מצות מעשר את קנין עשירות, וכמו שאמרו מקודם, שהיה מסתפק בלחם לאכול ובבגד ללבוש, ורק יקיים המצוה מפני מצותה לבד. וזוהי כונת הלשון עשר אעשרנו לך — לשמך, לשם מצותך לבד, ולא למען השגת טובתי על ידה.

השקו הצאן ולכו רעו (כ"ט ז')

הן אין זה מן הנמוס, כי יבא לשעה איש זר וייעץ לאחרים בענינם. ויתכן, שכיון שילכו להם הרועים משם, כדי שלא יעמדו בהכרתו את רחל, וכמו ביוסף בהתודעו אל אחיו אמר, הוציאו כל איש מעלי (פ' ויגש, מ"ה א'), ולכן עבר בזה על דרך הנמוס.

כי רעה היא (כ"ט ט')

לשון זו מורה, כי רועה תמידית היא, וזה ענינה, אבל אין מתבאר לאיזו מטרה סיפר הכתוב זה, וכן יש להעיר, למה לא מסר את ענין המרעה ללאה, שהיא הבכירה.

ואפשר לומר עפ"י המבואר באגדות, כי לבן חשב לתת את בנותיו לבני רבקה, הבכורה (לאה) לבכור (לעשו) והצעירה (רחל) ליעקב, וידע מתכונתו של עשו שהוא איש שדה, ומתגורר תמיד מחוץ לביתו, ולכן גדל את לאה להיות יותר בבית, להיות צופי' על עניני הבית, ואת יעקב ידע, כי הוא איש תם יושב בית, לכן גידל את רחל כי היא תהי' רועה. וזה שאמר הכתוב כי רועה היא — כל ענינה להיות רועה.

ויגש יעקב ויגל את האבן (כ"ט י')

פירש"י, (ממדרש) כמי שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית, עכ"ל. כלומר, בנקל ובמהירות. וראה מה שנכתוב אי"ה בבאור דבר זה בסוף פרשה קרח. בפסוק ולא תחללו ולא תמותו, מאין הוציא המדרש זה.

ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא (כ"ט י"ב)

ברש"י בשם מדרש, שאמר לה, אם לרמאות הוא בא, גם אני אחיו ברמאות, עכ"ל. והדברים תמוהים, כי מהיכי תיתא יעיר אותה על זה בלא כל מטרה והכרח.

אך האמת היא, כי באו הדברים ברש"י מקוצרים מאוד, ובמלואם באו בתלמוד במס' ב"ב (קכ"ג א') בזה הלשון, ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, אלא אמר לה, מינסבת לי, אמרה לי', אין, מיהו אבא רמאה הוא, אמר לה ומאי רמאותי', אמרה לי', אית לי אחתא דקשישא מנאי ולא מינסבא לי מקמה, אמר לה, אחיו אני ברמאות. (והמשך הדברים בזה יבאו להלן בפסוק ויאהב גם את רחל מלאה — פסוק ל').

ויסוד האפשרות שיהי' יעקב אח ללבן במדת הרמאות, אפשר להסביר עפ"י מה שאמרו בטבע בני משפחה, כי „רוב בנים דומין לאחי האם" (ב"ב ק"י א'), ואם כן אפשר שתהי' לו מעין תכונה זו, — וטעם הדבר שרוב בנים דומין לאחי האם בארנו למעלה ריש פרשה תולדות בפסוק אחות לבן הארמי מפדן ארם.

ותרץ ותגד לאביה (כ"ט י"ב)

ובפגישת רבקה עם אליעזר כתיב (פ' חיי, כ"ד כ"ח) ותרץ הנערה ותגד לבית אמה. ופירש"י שם, שמדרך הבנות לספר דבר חידוש לאמן, עכ"ל, ומטעם זה אמרו במ"ר כאן, דלכן ספרה רחל לאביה, מפני שאמה מתה.

ואמנם אפשר לכוין עוד סבה לטעם הגדתה לאביה, יען ששמעה מיעקב כי אחי אביה הוא ובן רבקה, אם כן, כל יחוסו לה הוא מצד אביה, ולכן חשבה, כי לו יותר ענין להתענין בו, ולכן ספרה זאת לו. ועיין עוד במאמר הבא.

ויספר ללבן את כל הדברים האלה (כ"ט י"ג)

לפי פשטות הענין מוסב סיפור „כל הדברים" אל אלה הדברים שסיפר לרחל, אבל על אלה הדברים לא יונח הלשון את כל הדברים. שהרי הוא הגיד לה ארבע מלים שהוא „אחי אביה ובן רבקה" ועל מספר מעט כזה לא יונח „כל".

וכפי הנראה הרגיש רש"י בזה, ולכן כתב, שהגיד שלא בא אלא מתוך אונס אחיו ושנטלו ממנו כל ממונו. ונסמך רש"י בזה על מה שפירש למעלה בפסוק י"א, שרדף אחריו אליפז בן עשו במצות אביו להרגו ופדה עצמו בכל ממונו שהי' לו, עיי"ש בארוכה. והנה סיפור זה אמנם ארוך ויקביל לו לשון „כל הדברים", אבל בכל זאת אין מבואר בלשון זה רמז לתוכן כל סיפור זה.

ועיין במס' שבת (ק"ה א') מניין לנוטריקון מן התורה, ומביאים שם כמה מקורות בתורה על זה, וענין נוטריקון ידוע, שהוא בנין מאמר שלם עפ"י ראשי תיבות ממלים אחדות באותו ענין. וראיתי בשם בעל נוטריקון אחד, כי הלשון „את כל הדברים האלה" הוא ראשי תיבות **א**ל **ת**אמר **כ**י **ל**א **ה**באתי **ד**בר, **ב**רב **ר**כוש **י**צאתי **מ**ביתי **ה**לך **א**ליפז **ל**קח **ה**כל. וזו פרפרת נאה.

ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה (כ"ט י"ד)

מליצה זו, עצמי ובשרי, אפשר לכוין עפ"י מה שאמרו במס' נדה (ל"א א') בטבע יצירת הולד, כי יצירת העצמות באה מכח האב, ויצירת הבשר מכח האם. וכאן הי' יעקב קשור עם לבן בקרבת משפחה גם מצד האב, כי הי' נכד נחור אחי אברהם (ס"פ נח) וגם מצד האם היותו אחי דבקה. וזהו המכוון בלשון עצמי ובשרי, שאר וקרוב כפול, ועיין עוד בסמוך.

ויתכן בטעם הטבע מיצירת העצמות מכח האב והבשר מכח האם, יען כי העצמות באדם הם היסודות המחזיקים ומאמצים את כל חלקי הגוף, הבשר והדם והגידים. והבשר הוא רק מסייע לכלכלת הגוף ומעמדו. וכן בבריאת האיש והאשה, הוא יסוד הבריאה והיא טפלה לו, ואשר על כן נקראת לו „עזר" (פ' בראשית, ב' י"ח), ואמרו במדרש דבי תנחומא פרשה בראשית, למה נקרא שמו של זכר בן, מפני שהוא בונה את העולם (כי לשרש „בנה" שתי הוראות, בן תולדי והקמת דבר), ועל כן יונח עליו השם „עצם" להורות על עיקרו של דבר, כמו עיקרו של הגוף כמו שכתבנו, וכמו וכעצם השמים לטוהר פ' משפטים (כ"ד י'), ימות בעצם תמו (איוב כ"א כ"ג) שהמובן בעיקר כח עלומיו, ומזה טעם דרשת חז"ל ביומא (פ"א א') על הלשון בפרשה אמור (כ"ג כ"ט) בעצם היום — בעצומו של יום. ועיין מש"כ מזה בארוכה למעלה ס"פ בראשית בפסוק ותולד בן (ד' כ"ה) ועוד בתו"ת סוף פרשה לך בפסוק בעצם היום הזה נמול אברהם (י"ז כ"ו) ובמה שהבאנו שם מספרי פרשה האזינו.

ואמנם בעיקר חידוש זה, כי תואר עצם יונח על התולדה מכח האב, והתואר בשר — על התולדה מכח האם — בעיקר דבר זה יש להעיר ממה שאמר יהודה לאחיו בעת שיעץ למכור את יוסף למצרים, ואמר וידנו אל

תחי בו כי אחינו בשרנו הוא (פ' וישב, ל"ז כ"ז), ולפי המבואר דעל הבא מכח האב יונח תואר עצם הי' לו לומר כי עצמנו הוא, שהרי האחים חיו עם יוסף אחים רק מן האב, ואיך אמר אחינו בשרנו.

ואפשר לומר, משום דשם בענין איירי בהוכחה של יהודה להאחים על מניעת שפיכות דמו של יוסף, ואשר מעשה אכזרי כזה מביאה לידי צער וכאב הלב והנפש, וידוע כי כאב ודאגה יונח על הבשר, כמש"כ אך בשרו עליו יכאב (איוב י"ד כ"ב), וכן יכאב לב (משלי י"ד י"ג), ובחז"ל, קשה רימה למת כמחט בבשר החי (שבת י"ג ב'), וכן כתבה התורה באיסור שרט על מת ובבשרם לא ישרטו שרטת, כי יען שמעשה זה בשריטה הוא בשביל צער על מת, לכן כתיב ובבשרם ולא בעצמותם, מפני כי העצם לא תרגיש כאב ומדוה, ולכן הוכיח יהודה אותם על כאב לב שבמעשה זה, ואשר הכאב יגיע רק אל הבשר, ולכן קרא אותו כאן אחינו בשרנו.

ודע, כי עפ"י מה שבארנו דיצירת העצמות באדם באה מכח האב, עפ"י זה יתבאר מה שאמרו באגדות (מס' סוטה י"ג ב'), מפני מה נקרא יוסף עצמות בחייו (כמו שאמר לאחיו פקד יפקד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה — פרשה ויחי, נ' כ"ה, — ואין לשון זה מכובד לצדיקים) — מפני שלא מיחה בכבוד אביו, דקאמרי לי' אחיו עבדך אבינו (פ' מקץ, ויגש) ולא אמר להו מידי, כלומר, שלא העיר אותם שלא יכנוהו לפניו בשם „עבד", ע"כ. והנה לא נתבאר מה יחס עונש זה (להקרא בחייו עצמות) לכשלון ממניעתו בכבוד אב.

אך לפי המבואר, דיצירת העצמות באדם באה מכח האב, והוא לא כיבד את מקור יצידתו, לכן נשאר לו שם זה לזכרון עונש על כשלונו זה.

הכי אחי אתה ועבדתני חנם (כ"ט ט"ו)

פירש"י, ועבדתני, כמו ותעבדני (בעתיד), וכן כל תיבה שהוא לשון עבר הוסיף ו' בראשה והוא מהפך התיבה על להבא, עכ"ל. ובאמת מצינו כמה מלים הכתובים בלשון עבר ואין בהם ו' בתחלה ובכל זאת מורים על להבא, כמו בריש פרשה וירא (י"ח ב') אחרי בלותי היתה לי עדנה — תחת תהיה, ובר"פ חיי (כ"ג י"ג) נתתי כסף השדה — תחת אתן, והרבה כהנה, אלא שכך סגנון הלשון.

וללבן שתי בנות (כ"ט ט"ז)

במ"ר כאן, וללבן שתי בנות, כשתי קורות מפולשות (בקועות ופתוחות) מסוף העולם ועד סופו, זו העמידה מלכים וזו העמידה מלכים, מזו עמדו נביאים ומזו עמדו נביאים, מזו עמדו שופטים ומזו עמדו שופטים, וכה חשיב שם כמה פרטים השוים בתולדותיהם לדורות, ומראים מקודם של

כל פרט ופרט במקרא. אך לא נתבאר בכלל, מה ראה המדרש לקבוע דרשה זו על זה הלשון וללבן שתי בנות.

אך הבאור הוא, כי לפי המבואר ביומא (ס"ב ב') ובמנחות (ק"ד ב') דמעוט מספר רבים הוא שנים, ולכן (כך מפרשים בגמרא) בכל מקום דכתיב מפורש שני, שתי, שנים, שתים, אחרי שלגופם לא צריך, באים להורות על השתוות שני הפרטים שחשב זה לזה.

ומדייק כאן המדרש, דכיון דהמלה „שתי" מיותרת, כי גם אם הי' כתוב רק וללבן בנות היינו גם כן יודעים שהן שתים, ומדכתיב מפורש „שתי" על כרחיך בא להורות על השתוותן זו לזו, ואחרי כי באמת הן אינן שוות, כי ללאה היו עיניה רכות ורחל היתה יפת תואר, לכן חקד המדרש ומצא את השתוותן לדורות, כדמפרש עניני ההשתוות לדורות.

שבה עמדי (כ"ט י"ט)

יש מקומות דכתיב „שב" ולא שבה, כמו בפרשה וירא (כ' ט"ו) בטוב בעיניך שב, ובפרשה וישלח (ל"ה א') עלה בית אל ושב שם, ובמלכים ב' (י"ד י') הכבד ושב בביתך, ולא ושבה, והרבה כהנה. אך הה"א הנוסף מורה על הבקשה ברצון הנפש לקיים זה, כמו בפרשה מקץ (מ"ג ח') שלחה הנער אתי, ובפ' ויגש (מ"ב ט') דדה אלי, ובשופטים (ד' י"ח) סורה אדוני, ובישעיהו (מ"ד כ"ב) שובה אלי, תחת שלח, רד, סור, שוב, ובאיוב (ל"ב כ') אדברה וירוח לי — תחת אדבר, והלשונות ה' שמעה, ה' סלחה, ה' הקשיבה — תחת שמע, סלח, הקשב מכוונים לבקשה יתירה, כמו הפצרה. וגם כאן ביקש לבן מיעקב בבקשה יתירה שישב עמדו.

ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה (כ"ט כ')

לכאורה טבע האנשים הוא להיפך, כי לדבר שערגה נפשם יחשב להם כל יום לשנה.

ואפשר לומר דכונה אחרת בלשון זה, כי חשב יעקב, כי לוא ביקש ממנו לבן שיעבוד אותו שתי פעמים שבע שנים ויותר, הי' גם כן נענה לו ומקבל ברצון, ועתה כשהציע לפניו רק שבע שנים הי' מחשב אותן כאלו ביקש דק ימים אחדים

ויאסף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה (כ"ט כ"ב)

במדרש אגדה איתא, למה נקרא שמו לבן הארמי, שרימא את אנשי מקומו שאספם לסעודה ולקח בגדיהם ונתן אותם במשכון, ובהכסף עשה משתה,

ואח"כ הי' כל אחד מוכרח לפדות את בגדיו, ע"כ. ולא נתבאר הסמך והדמז לזה.

ואפשר לומר, משום דמדרך העולם שמקודם מכינים המשתה (הסעודה) ואח"כ מאספים האורחים, וכאן עשה להיפך, שאסף מקודם את האורחים ואח"כ עשה משתה, כהוראת סגנון הכתוב, ויאסף את כל אנשי המקום ויעש משתה, ולכן דריש, שעפ"י אסיפתם עשה משתה, כלומר, עפ"י הוצאת כספם, כמבואר.

ומה שאמרו במדרש, למה נקרא שמו לבן הארמי שרימא. לא נתבאר מה יחס כינוי הארמי לרמאות, אך למעלה בריש פרשה תולדות בפסוק אחות לבן הארמי בארנו מדרך חז"ל לדרוש שמות מלים עפ"י חלופי סדר קביעות האותיות בהם, ממוקדם למאוחר וממאוחר למוקדם. והבאנו שם כמה וכמה דוגמאות לזה, וכאן דרשו (על דרך רמז אגדי) את השם „הארמי" בחילוף קביעות האותיות הארמי — הרמאי.

ולמה רמיתני (כ"ט כ"ה)

לפי המתבאר בירמיה (מ"ג—ה') המובן מהפעלים עקב ומרמה אחד הוא, תרמית וערמה, וכן במלכים ב' (י' י"ט) עושה בעקבה, שענינו — במרמה, ובכל זאת, מדרך הלשון לכוין כל פעל ביחס שמו של המדובד ונוגע אליו. כן קרא עשו ליעקב לעומת עניניו עמו בסגנון שמו — ויעקבני, בהסבה לשם יעקב (פ' תולדות, כ"ז ל"ו), ויעקב קרא את פעולתו של לבן עמו (בחילוף רחל בלאה) לעומת שמו „הרמאי" (ראה מאמר הקודם), ואמר, למה רמיתני. וכן מצינו שאמר יהושע לעכן מה עכרתנו (יהושע, ז' כ"ה) בהסבה לשם עכן, בחלוף נו"ן ברי"ש, שהם, כידוע בדקדוק, מתחלפים. ואביגיל אמרה על נבל, נבל שמו ונבלה עמו (שמואל א', כ"ה כ"ה), וכן נתקבל סגנון זה בתלמוד, כמו, שמך קרנא, תיפק לך קרנא בעינא (שבת ק"ח א'), המנונא את — לאו המנונא את אלא קרנונא (קדושין כ"ה א'), וכן לזכות, חסדא שמך וחסדאין מליך (גטין ז' א'), משום דאמי שפיר נאה אומר, שמעתתא דלא שפירן (שם מ"א א'), ובברכות (ל"ט ב') מה שמך, אמר לו, שלמן, אמר לו, שלום אתה ושלימה משנתך שעשית שלום בין התלמידים.

ויותר מזה מצינו להרבה חכמים שהם בעצמם כיונו לכיון מאמריהם בהתיחסות הענין לשמותיהם, כמו במס' שבת (ק"ד ב') בדברי רבי יהודה, הרי שהי' צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וכו', ושם (ק"כ א') אמר רב חסדא, מרת הסידות שנו כאן, ועוד (שם קנ"א ב') על הפסוק דמלאכי (ב' ג') וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם, אמר רבי חגא, אלו בני אדם שמניחין דברי תורה ועושין כל ימיהם כחגים, ובעירובין (ח' ב'), אמר

רב כהנא, הואיל ושמעתתא דכהני היא אימא בה מילתא, ושם (נ"ד א') אמר רב מתנה, מאי דכתיב וממדבר מתנה, ובסוכה (מ"ח ב') בענין שמחת בית השואבה, מנא הני מילי (שצריך לשמוח בשעת שאיבת המים) אמר רבי עינא דכתיב ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה (לשון ממעיני נופל על לשון שם „עינא"), ובנדרים (כ"ח ב') הרי נטיעות האלו קרבן, אמר רב פדא אם פדאן חוזרות וקדושות, ובסוטה (מ"ז א') אמר רבי חנינה שלשה חנות הם, ובב"ב (ס"ז ב') המוכר את הבד מכר את הממל, מאי ממל, אמר רבי אבא בר ממל, מפרכתא (אבן נקובה), ושם (צ"ג ב') תנא רב קטינא רובע קטנית לסאה, ועוד כהנה, בתלמוד ומדרשים.

ועוד יותר מזה, כי מצינו שתלמידים מחכמים שונים היו מכנים ענינים ידועים באומה בשם רבותיהם. כמו בסנהדרין (צ"ח ב') מה שמו של משיח, דבי רבי שילה (כלומר, בני הישיבה של רבי שילה) אמרי, שילה שמו, דכתיב (פ' ויחי) עד כי יבא שילה. דבי רבי ינאי אמרי, ינון שמו, שנאמר לפני שמש ינון שמו, (תהלים ע"ב), דבי רבי חנינא אמרי חנינא שמו, שנאמר (ירמיה ט"ז) אשר לא יתן להם חנינה.

ועוד אמרו שם, ורבנן אמרי, חיורא דבי רבי שמו, ופירש"י, מצורע של בית רבי, עכ"ל, וכוונתו לרמז להאגדה שבשם (צ"ח א') דמשיח יושב בין עניים סובלי חלאים ושרי ואסיר (קושר ומתיר הקישורים שעל חבודותיו), וכן הי' דבי סובל יסורים (כמבואר בכתובות ק"ד א'). אבל פירוש זה דחוק, דמה יחס להזכיר כזה ענינו של יסורי רבי.

אבל אפשר לומר, דבא הלשון בטעות קלה, ותחת הלשון ודבנן אמרי חיורא דבי רבי שמו צריך לומד ורבנן דבי רבי אמרי חיורא שמו, וכפירש"י, מצורע, על שם ענינו, כמבואר. ומכוון הלשון להקודמים, דבי רבי שילה, דבי רבי ינאי, דבי רבי חנינא, והכונה, בני הישיבה של רבי שילה, של רבי ינאי ושל רבי חנינא, וכאן הכונה ורבנן דבי רבי — תלמידי הישיבה של רבי.

לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה (כ"ט כ"ו)

עיין בקדושין נ"ב א', בתוס' ד"ה והלכתא, כתבו בזה הלשון, מעשה בא לפני רבינו תם, באחד שקידש בת עשיר אחד (שהיו לו בנות אחדות) ואמד (להאב) בתך מקודשת לי, ולא פירש בשמה איזו, ואמר (ר"ת) דיש לנו לומר שקידש הגדולה, משום „דלא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכידה" עכ"ל. והנה מתקבלים דברי לבן גם לענין דינא, וגם במקום שיש חשש לבא לידי איטור אשת איש. שהרי אם לא נשתמש במנהג זה אפשר שקידש אחדת והיא באיסור אשת איש.

וסמוכים לקבלת דברי לבן לדינא מבואר בירושלמי מו"ק, פרק א' הלכת

ד׳ שנזכיר להלן בפסוק הסמוך, שממה שאמר לבן מלא שבוע זאת ונתנה לך גם זאת אנו למדין שאין מערבין שמחה בשמחה. כלומר, שאין מערבין שמחת נשואין של בת אחת (בשבעת ימי המשתה שלה) בשמחת נשואין של בת שניה. ודרך אגב ילפינן מזה גם שאין נושאין נשים במועד משום שאין מערבין שמחת הרגל בשמחת נשואין. ועיין בבלי מו״ק ח׳ א׳.

וכלל דברים אלה מלמודים מדברי לבן מיוסדים על מאמר חז״ל „קבל האמת ממי שאמרו״ *). ונבאר אי״ה ענין זה בארוכה בפרשת בלק, בפסוק מה טבו אהליך יעקב.

ודע, דכפי הנראה, חובת מנהג רצוי זה שלא לתת הצעירה לפני הבכירה חלה רק על האב ולא על המקדש, כי הלא יעקב לא חשש לזה, שהרי ביקש את רחל. וכן מתבאר מלשון שאמר לבן, לא יעשה כן במקומנו לתת את הצעירה לפני הבכירה, ולא אמר לקחת.

וכן דרוש להבין בדברי תוס׳ מקדושין שהבאנו „דיש לנו לומר שקידש הגדולה״, דהאי „שקידש״ מוסב על האב, כלומר, שהאב נתן להמקדש לקדש את הגדולה.

מלא שבוע זאת (כ״ט כ״ז)

שבוע הוא לשון זכר, כמו בדניאל (ט׳ כ״ז) שבוע אחד, ובפרשה ראה (ט״ז ט׳) שבעה שבועות, ולא שבע, והי׳ צריך לומר כאן מלא שבוע זה, אך הלשון קצר, והכונה, מלא שבוע מבתי זאת, כלומר, שבעת ימי המשתה של לאה ואחר כך אתן לך גם את רחל. ועיין רש״י. ומכאן אנו למדין דאין מערבין שמחה בשמחה (ירושלמי מו״ק פרק א׳ הלכה ז׳), וע׳ לעיל בפ׳ חיי בפסוק ויברכו את רבקה (כ״ד ס׳) מה שכתבנו שם.

ולא לפלא, כי יחסר בלשון מלה אחת, כמו כאן המלה „מבתי״ ועל פיה יתוקן הלשון, ובלעדה יעוקב, כמו בירמיה (כ״ה ב׳) תושע יהודה — תחת תושע ארץ יהודה, ומקביל הפעל תושע בנטית נקבה לשם ארץ, לשון נקבה, וכן בתהלים (קי״ד ב׳) היתה יהודה לקדשו — תחת היתה ארץ יהודה.

---

*) המאמר הזה הביא הרמב״ם בפירוש לאבות פ״א בשם מאמר חז״ל, אך אנפי לפי מעוט בקיאותי אינני יודע מקומו. אבל נאמנים עלינו דברי הרמב״ם, פי מקורו ממקום קדוש יהלך, מחז״ל.

וקצת סמוכין למאמר זה בסנהדרין (ק׳ ב) רב יוסף אמר בספר בן סירא אסור לקרות, אבל מילי מעלייתי דאית בי׳ דרשינן להו, כלומר, מקבלים, ואולי אל זה כיוון הרמב״ם.

ושם (ט״ז ב׳) אמרת לה׳ — תחת אמרת נפשי (עיי״ש ברש״י), ובשמואל ב׳ (י״ג ל״ט) ותכל דוד — תחת ותכל נפש דוד, ועוד הרבה, ובכלל מקראות קצרות חזון נפרץ הוא במקרא, והארכנו בזה במקום אחר.

ונתנה לך גם זאת (כ״ט כ״ז)

רש״י מדייק הלשון ונתנה, בלשון רבים, תחת ואתנה בלשון יחיד, וכתב, שהוא כמו הלשון נרדה ונבלה שם שפתם (פרשה נח, י״א ז׳), אבל לא פירש הטעם.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דכן דרך הנכבדים בעם לדבר בלשון רבים, וזה מורה על הגדולה והכבוד, וכן אמר דוד אל גד נפלה נא ביד ה׳, ולא אמר אפלה, וכן מצינו בכבוד ה׳ כי יכנוהו בלשון רבים, כמו בפרשה וישלח (ל״ה ז׳) כי שם נגלו אליו האלהים — תחת נגלה, וכן אלהים קרובים (פ׳ ואתחנן ד׳ ז׳), אלהים קדושים (יהושע, כ״ד י״ט) האלהים האדירים (ש״א ד׳ ה׳), ואם אדונים אני איה מוראי (מלאכי, א׳ ו׳). וזה הטעם הפשוט בהלשון נעשה אדם בפ׳ בראשית (א׳ כ״ו) שבא בלשון רבים. ועיי״ש ברש״י. וכן דרך המלכים והשרים לדבר משמם בלשון רבים „אנחנו״... וכן נהגו מחברי ספרים סלסול (רוממות ומעלה) בעצמן לדבר בהמשך דבריהם בלשון רבים: „לפי דעתנו, לפי דברינו, כמו שבארנו״ וכדומה. ומצינו סמך לזה בלשונות חז״ל, אף אנן נמי תנינא, אף אנו נאמר, וזה נאמר מחכם אחד.

ועפ״י זה יובן בפרשת העקדה שאמר אברהם לנעריו ונשתחוה ונשובה אליכם, אעפ״י שבלבו הי׳ כהחלט עקדת יצחק לקרבן והיה לו לומר ואשובה (ועיי״ש ברש״י, והדרש ידרוש), אך לפי מה שבארנו יונח לשון רבים גם על יחיד בעת שידברו אנשים מכובדים.

ויאהב גם את רחל מלאה (כ״ט ל׳)

כפי פשטות הלשון הי׳ אוהב גם את לאה, ורק את רחל אהב יותר, אך הן הכתוב אומר מפורש וירא ה׳ כי שנואה לאה, ואם כן לא שייך לומר כי את רחל אהב יותר.

ולכן אולי יש להסביר הלשון „גם מלאה״ לכונה אחרת, והוא עפ״י מה שאמרו במס׳ ב״ב (קכ״ג א׳) שהי׳ ידא יעקב שירמנו לבן ויתן לו את לאה במקום רחל (ראה המשך לאגדה זו למעלה בפסוק ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא — פסוק י״ב), ולכן מסר סימנים לרחל מה שידבר אליה ומה שתשיב לו, אך רחל, ברחמה על אחותה, מסרה לה את אותם הסימנים, ומפני זה לא הרגיש בה יעקב. וספר הכתוב כאן, כי מפני טובת לבה של

רחל בזה, הוסיף יעקב לאהוב אותה עוד יותר. וזהי כונת הלשון ויאהב גם את רחל מלאה — מסבת לאה, מהטובה שעשתה עם לאה, כי זו היתה כמין אות תעודה על נדבת לבה ומעלת נפשה.

והלשון מסורס קצת, ושיעורו, ויאהב את רחל גם מלאה. כלומר, הוסיף לאהוב אותה גם מענינה עם לאה כמש״כ. ונמצא במקרא סרוסי לשונות כאלה כמו בפרשה בא (י״ב ל״ב) וברכתם גם אותי — תחת וגם ברכתם אותי (יען כי הלשון כמו שהוא אין מבואר, שהרי לא ברכו שם את מי שהוא שיאמר וברכתם גם אותי), ובפרשה בלק (כ״ב ל״ג) כי עתה גם אותך הרגתי — תחת כי עתה גם הרגתי אותך, ועוד הרבה. ובמק״א הארכנו בסגנון זה במקרא.

וירא ה׳ כי שנואה לאה ויפתח את רחמה (כ״ט ל״א)

שייכות פתיחת הרחם לזה ששנואה היא, י״ל עפ״י מ״ש ביבמות (ס״ד א׳) כי על כן היו האבות והאמהות עקודים מפני שהקב״ה רצה שיתפללו האבות, והנה אחרי שלאה שנואה היתה א״כ לא יתפלל יעקב עליה, וא״כ למותר זה שתהא עקרה, ולכן פתח את רחמה.

כי שמע ה׳ כי שנואה אנכי ויתן לי גם את זה (כ״ט ל״ג)

למעלה בלידת ראובן אמרה, כי ראה ה׳ בעניי, ועתה בלידת שמעון אמרה, כי שמע ה׳. ואפשר לומר, דבכונה מיוחדת שינתה עתה הפעל ראי׳ לשמיעה, מפני שהוא מקביל כאן אל הענין, כי לפי המבואר באגדות היו הנשים מלחשות על דבר שרימה לבן את יעקב בתתו לו את לאה במקום רחל, והיו אומרות, כי אעפ״י שתלד לו, אין ראי׳ שהשלים לה לאהבה, וסיבת לידתה הוא מפני שלא הכירה, ולכן (כה היו הנשים אומרות) אך פעם זו (פעם ראשונה) תלד לו, אבל פעם שניה לא תלד לו עוד. ולכן עתה, כשילדה בן שני, אמרה, כי שמע ה׳ מה שדברו עלי כי עוד לא אלד ליעקב, ויתן לי גם את זה, להוציא מלבות המלחשות.

הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים (כ״ט ל״ד)

טעם הדבר אשר אך זה עתה בלידת שלשה בנים ילוה אישה אליה יש לכוון עפ״י גידול אשה את בניה הקטנים, כי בעוד שיש לה רק שני בנים ילדים תוכל לגדלם בלא סיוע הבעל, מפני כי תוכל להחזיק ילד אחד על זרועות ידה האחת ואת השני על זרועות ידה השניה (כענין לשון הפסוק בהושע, י״א ג׳, קחם על זרועותיו), אבל כשיש לה שלשה בנים שוב לא תוכל להחזיק שלשתם בשתי זרועותיה, ובהכרח שהבעל ילוה לה בסיוע להחזיק

האחד על זרועותיו הוא. וזו היא כונת לשונה שאמרה, הפעם ילוה אישי אלי בגידול הבנים, בהכרח ילוה אלי, כי ילדתי לו שלשה בנים, וכפי שנתבאר.

על כן קרא שמו לוי (כ״ט ל״ד)

ברש״י באה דרשה על הלשון „קרא" בלשון זכר, תחת אשר לפי המשך הלשון והענין (הפעם ילוה אישי אלי) היתה היא צריכה לקרוא אותו בשם זה.

ואמנם מצינו במקרא את חסרון אות הה״א כחזון נפרץ ובפנים שונים.

כה מצינו חסרונו בשמות נקבה הבאים כמו בפעל זכר, כמו בשמואל א׳ (כ״ה כ״ז) אשר הביא שפחתך — תחת אשר הביאה, ובקהלת (י׳ ה׳) כשגגה שיוצא מלפני השליט — תחת שיוצאה, ובתורה בא כמה פעמים השם נערה חסר ה׳.

וכן מצינו חסרונו בשמות הדרושים לבא בלשון זכר ובאים בלשון נקבה, כמו בפ׳ בהעלתך (י״א ט״ו) ואם ככה את עושה לי — תחת אתה, וכזה בפ׳ ואתחנן (ה׳ כ״ד) ואת תדבר אלינו — תחת ואתה, ועוד כזה ביחזקאל (כ״ח י״ד) ובקהלת (ז׳ כ״ב). וכן מצינו בפ׳ וירא (י״ט ח׳) לאנשים האל — תחת האלה, וכן שם (כ״ה) הערים האל, ובפ׳ תולדת (כ״ו ג׳) הארצות האל, ובפ׳ אחרי (י״ח כ״ז) התועבות האל, ובפ׳ עקב (ז׳ כ״ב) הגוים האל — בכולם תחת האלה.

ועוד מצינו חסרונו במלים מרכבות משתי מלים ונראות כאחת מסבת חסרון הה״א, כמו בפ׳ שמות (ד׳ ב׳) מזה בידך — תחת מה זה, ובישעיה (ג׳ ט״ו) מלכם (תדכאו עמי) — תחת מה לכם, וביחזקאל (ח׳ ו׳) מהם (עושים) תחת מה הם, ובמלאכי (א׳ י״ג) הנה מתלאה — תחת מה תלאה (מה טורח).

לבד מה שמצינו חסרונו בתוך כמה מלים, בתוכם, בפנימיותם, והן רב מאוד, וכמו בפ׳ שמות (ג׳ ב׳) בלבת אש — תחת בלהבת, כי השרש „להב" ובפ׳ בא (ט״ו ג׳) מאנת לענות מפני — תחת להענות ובישעיה (כ״ט ט״ו) לסתר עצה — תחת להסתר, ובירמיה (כ״ז כ׳) בגלתו את יכניה תחת בהגלותו, ובמשלי (כ״ד י״ז) ובכשלו אל יגל לבך — תחת ובהכשלו (וכמו בדניאל (י״א ל״ד) ובהכשלם), ועוד הרבה.

וסבת הדבר בכל מה שהבאנו מחסרון הה״א, הוא, מפני כי היא, הה״א, האות היותר קלה בהברה, וכמו שאמרו במס׳ מנחות (כ״ט ב׳) על הפסוק דפ׳ בראשית (ב׳ ד׳) אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, אל תקרא בהבראם, אלא בה״א בראם. והבאור לזה במ״ר בלשון זה, לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב״ה את העולם, רק בקלות כקלות הה״א, כלומר, כקלות הברת הה״א.

ולכן מפני קלות הברתו נוח להשמט לפעמים. (וכן יקרה בשאר אותיות אהו"י, אך הה"א נשמט יותר) אבל אינו סותר כונת הענין לפי משפטו.

ובהיות כן, לא יפלא אם גם כאן בפסוק שלפנינו בא הפעל קרא בהשמטת הה"א — תחת קראה.

ואמנם כל זה כתבנו לפי דעת רש"י ולפי הרגל הבנתנו שהיא, לאה, קראה את שם בנה זה לוי, אבל אפשר לומר דבאמת מוסב הפעל „קרא" על יעקב. והבאור הוא כי באמת אינו מובן איך היתה היא יכולה לקרוא שמו לוי על שם שילוה אישה אליה, כי מניין ידעה לבטח שילוה. ואולי לא ירגיש ולא ילוה, ואין מן ההגיון לקרוא שם על שם עתידות דבר התלוי ברצון וביד אחרים. ושמות הבנים הקודמים, ראובן ושמעון, קראה בענינים המיוחדים רק לה, כי ראה ה' בעניי, כי שמע ה' כי שנואה אנכי, אבל כאן אין הסיבה בידה.

אך הכונה, כי יעקב, בשמעו את דבריה „הפעם ילוה אישי אלי" ורצה לקיים דבריה, על כן קרא הוא את שמו לוי, ובזה קיים דבריה ותקותה.

הפעם אודה את ה'... ותעמוד מלדת (כ"ט ל"ה)

מכאן יש סמוכים למה שנוהגין אנשי דעה, כי כשמודים לה' על הטובה אשר עשה אתם, יחד עם זה יביעו בקשה ותפלה על הטובה לעתיד („הודות לה' ולואי הלאה"), יען כי בלא בקשה זו נראה, כי מסתפקין בהטובה שעד עתה, ואין דורשין עוד חסד על להבא. — ומכאן ראי' לזה, שהרי לאה אמרה, הפעם אודה את ה' ולא בקשה על להבא, כתיב — ותעמוד מלדת.

ומזה יש לקיים לטוב המנהג במי שמברך ברכת „הגומל" על איזה ישועת או הצלה מסכנה, אומרים השומעים „מי שגמלך טוב הוא יגמלך כל טוב סלה", וזה הוא, כדי שלא יעמוד בהודאתו, ועי"ז אפשר שתפסק ממנו הטובה בעתיד. כמו שבארנו. ואף כי הי' ראוי שהוא בעצמו יאמר, אך תפלת רבים (כי מברכים ברכת הגומל בעשרה) יותר מקובלת, כמו שאמרו אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללים (ברכות, ח' א').

התחת אלהים אני אשר מנע ממך פרי בטן (ל' ב')

פירש"י (ממדרש) שאמר לה, את אומרת שאעשה כאבא, (שאתפלל עליך), אני איני כאבא, אבא לא היו לו בנים ואני יש לי בנים, ממך מנע ולא ממני, עכ"ל.

הלשון בכלל ארוך ביותר ומה כיון בדבריו „ממך מנע ולא ממני", וגם בכלל אין מבואר מה התנצלות זאת למה שבקשה אותו להתפלל, ולמה לא יתפלל.

ואפשר לבאר הכל עפ"י מה שאמרו בסוף מס' שבת (קנ"ו א') על מה שאמר אברהם שראה באצטגנינות שלו (במערכת הכוכבים הקובעים מזל כל איש) שאינו ראוי להוליד ואמר לו הקב"ה, צא מאצטגנינות שלך (כלומר, אל תשגיח בזה), כי אין מזל לישראל, כלומר, הם אין נכנעים תחת המזל, ומתנהגים עפ"י השגחה מיוחדת מן השמים.

וידוע בחז"ל (יבמות ס"ד א') דיצחק הי' עקר, ורבקה ג"כ היתה עקרה, כמפורש ריש פרשה תולדות, ותהי רבקה עקרה, ומבואר שם בפרשה, ששניהם התפללו להוליד בנים, וכתיב שם ויעתר לו ה', ופירש"י (ממדרש) ויעתר לו, לו ולא לה, לפי שאינו דומה תפלת צדיק בן צדיק לתפלת צדיק בן רשע (והיא היתה בת בתואל), ולכן נשתנה המזל רק בגללו ולא גם בגללה, ורק היא ממילא זכתה בזכותו שיהיו לה בנים.

וזו היא כונת יעקב כאן באמרו התחת אלהים אנכי לשנות מערכת מזלך. ואין אני דומה לאבא, שהוא לא היו לו בנים, ובגללו נשתנה מזלו, וממילא זכתה היא אבל אני יש לי בנים ואיני צריך לשנוי המזל ורק את צריכה כי ממך מנע, ואת לא תוכל לזכות בעצמך בשנוי מזל, מפני כי אין לך זכות אבות כמו שלא היתה לרבקה, אשר על כן לא נענתה.

ומדויק הלשון והענין.

ותאמר רחל דנני אלהים (ל' ו')

כפי הידוע, נענשה רחל שלא נקברה במערת המכפלה. ורבים חקרו לטעם הדבר. ואולי יש לומר עפ"י מה שאמרו (מו"ק י"ח א') לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, ובמדרש אסתר (פרשה ד') דהמלה „אף" ענינה כעס ורוגז, כידוע, ולכן אלה שפתחו דבריהם בלשון „אף" כולם נענשו, משום דגם זה הוא בכלל אל יפתח אדם פיו לשטן, שלא לפתוח אדם עניניו בלשון כעס ורוגז, וחשבו שם את שר האופים שפתח דבריו בלשון „אף" — אף אני בחלומי (ס"פ וישב, מ' ט"ז) ונתלה, ועדת קרח — בלשון אף לא הביאותנו (פ' קרח, ט"ז י"ד) ונבלעו באדמה, ואת המן בלשון אף לא הביאה אסתר המלכה אל המשתה כי אם אותי (אסתר, ה' י"ב) וסופו שנתלה.

והנה ידוע, דשם „דין" מורה על עונש ופורעניות, כמו בתהלים (ע"ו ט') משמים השמעת דין, ומוסב על הפורעניות של סנחריב, וכן ידין עמו (שם, ק"י ו'), ורחל פתחה דבריה בלשון דין, ונדונה לעונש.

ויחס העונש למניעת הקבורה במערת המכפלה יתבאר עפ"י המבואר במדרשים, דמערת המכפלה, יען שמאז ומעולם נתקדשה לקודש היתה קולטת לתוכה רק אלו שמתו בנשיקה (כלומר לא ע"י מלאך המות, כי אם

בחביבות כמו נשיקה), ורחל יען שנדונה לעונש לא מתה בנשיקה, ולכן לא זכתה להקבר במערת המכפלה, וזה הי׳ עונשה.

ותאמר לאה בגד (ל׳ י״א)

דאה במאמד הבא.

ותאמר לאה באשרי (ל׳ י״ג)

המלה „באשרי״ אינה פשוטה, ואפשד לפרש עפ״י הרגיל במקרא, כשדרושות לבא שתי אותיות דומות תכופות זו אחר זו, במלה אחת אז לפעמים תפול אחת מהן, וכמו שכתב רש״י בסוף פרשה נח (י״א כ״ט) בבאור השם שרה, כי עיקרו שרדה, ומפני תכיפת שתי רישי״ן נפלה אחת. והאדכנו בענין זה למעלה בפרשה נח בפסוק ומוראכם וחתכם (ט׳ ב׳) והבאנו כמה משלים לזה, ועיין עוד להלן בריש פרשה וישלח בפסוק ואחר ער עתה.

וכה אפשד לומר כאן, כי המלה „באשרי״ מרכבת מן שתי מלים „בא אשרי״ (כלומד, הופיעה מחדש הצלחתי) ומעין הלשון שאמרה בלירת גד — בגד (פסוק י״א) שמקוצר מן בא גד, בא מזלי, ומפני תכיפת שני אלפי״ן (בא אשרי) נפל אחד מהם ונשאר — באשדי.

באשרי כי אשרוני בנות (ל׳ י״ג)

הלשון כי אשרוני מורה על עבר. אבל הן כאן כיונה לומד כי יאשרו אותה, במובן להבא, והיתה צריכה לומר כי יאשרוני בנות.

אך יש לכוין הלשון והענין עפ״י הידוע בסגנון לשה״ק, כי כאשר מלה אחת תחתם באות ידועה, והמלה שאחריה דרושה להתחיל באותה האות, אז לפעמים תשמט האות הדרושה לבא בתחלת המלה השני׳, והאות שבסוף המלה הראשונה תשמש גם לתחלת המלה השני׳, ולמעלה בפרשה לך (י״ד י״ד) בפסוק ויבא עד דן הבאנו מערכת משלים לזה, וגם פרשנו שם כמה פסוקים שבלא כלל זה הם טרודים מאוד ועם כלל זה הם מאירים כספירים, וכאן נביא רק לדוגמא משלים אחדים.

להלן בפרשה זו (פסוק ט״ז) וכן בפרשה וישלח (ל״ב כ״ג) כתיב בלילה הוא, תחת הדרוש לכתוב בלילה ההוא, אך הה״א אשר בסוף המלה משמש גם לתחלת המלה הוא, ויוצא — ההוא.

וכן בפרשה תצא (כ״ב ו׳) לא תקח האם על הבנים, והמכוון לומר „מעל הבנים״, אך המ״ם שבמלה „האם״ משמש גם לתחלת המלה „על״, ויוצא — מעל הבנים.

ועוד שם (כ״ב כ״ט) לא יוכל שלחה — תחת לשלחה, יען כי הלמ״ד מן יוכל משמש גם לתחלת המלה שלחה, ויוצא — לשלחה.

ובמלאכי (ג׳ ט״ז) ויכתב ספר זכרון, ודרוש להיות ויכתב בספר, אך הבי״ת מן ויכתב משמש גם לתחלת המלה „ספר״, ויוצא — בספר.

והנה אחר כל זה אפשר מאוד לפרש כאן בלשון כי אשדוני, כי היו״ד מן „כי״ משמש גם לתחלת המלה „אשרוני״, ויוצא — כי יאשרוני, בעתיד, כדרוש.

וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים (ל׳ י״ד)

כפי המתבאר בפרשה היתה לידת יששכר בסבת הדודאים שנתנה לאה לרחל. ולא אוכל לכוין את המבואר במדרש תדשא (המיוחס להתנא רבי פנחס בן יאיר, ונקרא בשם זה על שם שמתחיל בפסוק תדשא הארץ (בפרשה בדאשית), כי בחשבו זמן לירת השבטים כותב, כי יששכר נולד בעשירי לחודש אב. וקשה עלי לכוין זה, כי הלא זמן קציר חטים (שנזכר בפסוק זה) הוא בתחלת סיון, שהרי מביאין בשבועות בכורי קציר חטים (שתי הלחם) כמבואר בתורה (פ׳ תשא, ל״ד כ״ב) וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים. ובאותו הזמן נתעברה לאה עם יששכר, ולפי המדדש הנזכר שנולד יששכר בעשירי לחודש אב, יתחייב שהי׳ בעיבור כארבעה עשר חודש, וזה לא יתכן אפילו להדעה ביבמות (פ׳ ב׳) דאפשר לולד לאשתהי בעיבור י״ב חודש, אבל לא י״ד, אם לא דנימא, דמזמן לזמן משתנה הטבע, כמו שכתבו הפוסקים בענינים שונים.

ואחר ילדה בת (ל׳ כ״א)

במס׳ ברכות (ס׳ א׳) באה דרשה על זה, כי בהריון הי׳ זכר, וע״י תפלת לאה על רחל שלא תהא גרועה לפחות מאחת השפחות שלא תלד שני זכרים, לתשלום י״ב שבטים שהי׳ יעקב דרוש להעמיד, ע״י זה נהפך הולד לנקבה, ועל כן קראה את שמה דינה, על שדנה דין בעצמה על אדות רחל.

ואמנם צדיך טעם ומקור להכרח דרשה זו. ואפשר לומר, משום רבכל הלידות שבפרשה זו כתיב מקודם ותהר (חוץ מזלפה, ואמרו על זה ככ״ר בטעם הדבר, מפני שבחורה היתה ולא היתה ניכרת בעיבורה), וכאן כתיב רק ואחר ילדה, ולא כתיב ואחר הדתה וילדה, לכן דריש דעל כן לא כתיב הרתה, משום רזה הי׳ מוסב על הריון בת, ובאמת רק בלידה היחה בת, אבל בהדיון הי׳ זכר ונהפך לנקבה, כדמפרש.

ועל דרך הפשט אפשד לומר כוונת הלשון ואחר ילדה בת, שיחד עם

לידת זבולון ילדה בת בתאומים. והלשון „ואחר" הוא כמו ואחרי כן יצא אחיו (ר"פ תולדות) ובפרשה וישב (ל"ח ל') ואחר יצא אחיו, והיינו שנים תאומים.

ומה שכתוב כאן ילדה ולא אחר יצאה בת, כמשפט הלשון בלידת תאומים, כמו בהפסוקים שהבאנו, אפשר לומר, משום דשם איירי בנולדים זכרים, וידוע, דהזכר גופו חזק מגוף הנקבה, ודי כח לו לבדו לצאת בלא סיוע אמו ולכן תלה הכתוב ההולדה בו. ואחר יצא, אבל הנקבה חלושה וצריכה להולד בסיוע אמה, לכן כתב כאן ואחר ילדה, תלה יציאתה בכח האם.

וע' בנדה (ל"א א') חבלי נקבה מרובים (להאם) משל זכר, ולא נתבאר הטעם, ולפי מש"כ אפשר לומר משום דהזכר מסייע לאמו בהולדתו, אבל הנקבה מפני חולשתה לא תוכל לסייע, וחלה קושי הלידה רק על האם וע' מש"כ בפ' וישלח (ל"ה י"ז).

ותאמר אסף אלהים את חרפתי (ל' כ"ג)

ברש"י באו דרשות על ענין אסף חרפתי, על איזו חרפה היתה כונתה, ואמנם אפשר לומר בפשטות גמורה עפ"י מה שאמרו במדרש, והובא ברש"י לפרשה בראשית (ד' י"ט) דלפנים היו נושאין שתי נשים, אחת להולדת בנים ואחת לתענוג ולבלות הזמן, וזו שלתענוג היו משקין כוס עקרין כדי שלא תתעבר ולא תשחית יפיה, אבל האשה הזאת היתה חושבת עצמה לפחותת כבוד, ואת המטרה אשר יחזיקו אותה חשבה לה לחרפה. וכאן אחרי שלאה היתה רבת בנים, והיא, רחל, גם פעם אחת לא ילדה, היתה חוששת פן יאמרו שיעקב יחזיק אותה רק לתענוג, ועל כן לא תלד וחרפה היא לה, ולכן עתה כשהולידה אמרה בצדק אסף אלהים את חרפתי, חרפה של גוף שלי.

ותקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר (ל' כ"ד)

לכאורה לפי מה שאמרו במ"ר דברים (פרשה א') על הפסוק שם (א' י"א) שאמר משה ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו', דתוספתו של הקב"ה לברכה מרובה על העיקר. לפי זה, באמרה כאן יוסף ה' לי, היתה צריכה לומר, יוסף ה' לי בנים אחרים, בלשון רבים, כמדתו של הקב"ה, אך מפני שהיתה יודעת שיעקב עתיד להעמיד י"ב שבטים (ראה למעלה בפסוק כ"א ואחר ילדה בת) וחסר רק אחד, אמרה, שזה האחד יהי' ממנה (ועיין ברש"י, ועם דברינו אלה דבריו מתבארים).

ובכל זאת נתקיימה בה גם התוספת ברכה, בבני בניה, כי ליוסף היו רק

שני בנים, מנשה ואפרים, ולבנימין היו עשרה, כמבואר בפרשה ויגש (מ"ו כ"א).

נחשתי ויברכני ה' בגללך (ל' כ"ז)

ראה מה שנכתוב אי"ה השייך לענין פסוק זה להלן בפרשה וישב בפסוק ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף (ל"ט ה').

וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבא על שכרי לפניך (ל' ל"ג)

למעלה בפרשת לך בפסוק ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם (י"ד י"ב) הבאנו כמה וכמה פסוקים שנכתבים לא בסדר שצריך לקרותם בסירוס, כמו אותו הפסוק דכתיב ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם, ושיעור הקריאה צריך להיות ויקחו את לוט בן אחי אברם ואת רכושו, והבאנו שם כמה וכמה דוגמאות מפסוקים כאלה.

ועל עיקר סגנון כזה, מלשונות מהופכות, כבר העיר רש"י בכמה מקומות, ומהם בפרשה אמור (כ"ב ב') בפסוקו וינזרו מקדשי בני ישראל, ובפרשה חקת (י"ט ז') בפסוק ורחץ בשרו במים, ובתלמוד חידשו זה בלשון „סרס המקרא ודרשהו" (ב"ב קי"ט ב'), ובסוטה (ל"ח א') מקרא זה מסורס הוא, ועיין בקדושין ע"ח ב', וכן כתב רמב"ן כאן למעלה בפסוק ל' על הלשון מתי אעשה לביתי גם אנכי.

והנה עפ"י סגנון זה יקרא פסוק זה בסגנון מהופך, כזה, וענתה בי צדקתי לפניך ביום מחר כי תבא על שכרי.

ועל דבר הלשון כי תבא, תחת הדרוש להיות כי אבא, יתבאר במאמר הבא.

כי תבא על שכרי (ל' ל"ג)

לפי הענין הי' צריך לומר כי א ב א על שכרי, כדרך הנשכר הבא לקבל שכרו. אך יש לפרש באופן זה, כי כידוע נמצא סדר אלפא ביתא בסדר „אתב"ש". וענינו הוא, שאות הראשונה מן האל"ף־בית תפגש עם האות האחרונה, והיינו האל"ף עם התי"ו, והאות שאחר הראשונה (הבי"ת) עם האות שלפני האחרונה (השי"ן), והגימ"ל עם הרי"ש, והדל"ת עם הקו"ף וה"א עם הצדי"ק וכן להלאה עד סופו. והובא סדר זה בתלמוד מס' שבת (ק"ד א') ובמס' סנהדרין (כ"ב א') ובמ"ר פ' נשא (פרשה י"ג).

ובירמיה (כ"ה כ"ו) בא השם מלך ששך, ופירש"י, כי בסדר א"ב באתב"ש יוצא שם „ששך" לשם „בבל", ושם (נ"א א') השם „לב קמי", פירש"י, דבסדר אתב"ש הוא שם „כשדים" (חשוב ותמצא).

ובהיות כן, אפשר להאותיות הנפגשות להתחלף זו בזו, וכמו שאמרו במדרש נשא שהבאנו, שהקו"ף מתחלף בדלי"ת.

ואחרי שכן, קרוב מאוד לומר, כי התי"ו ממלת תבא (על שכרי) אשר באתב"ש ונפגש עם אל"ף יתחלף כאן עם אל"ף, ויוצא תחת כי תבא — כי אבא.

וכן פרשנו בסוף פרשה יתרו את הפסוק בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך (כ' כ"א), ושם עיקר הכונה לומר בכל המקום אשר תזכיר, כמבואר במס' ברכות (ו' א') מניין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה כנגדו, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, והכונה — בכל המקום אשר תזכיר, ומתחלף שם האל"ף עם התי"ו על פי סדר אתב"ש כמו שבארנו. ויוצא — אשר תזכיר.

ואחרי שחשבתי ועמדתי על ענין חלוף זה נתבארו לי כמה פסוקים בתנ"ך, אשר זולת חלוף זה הם טרודים ומעונים כמו בעננים כבדים, ועם חלוף זה מאירים כשמש.

ולמען לא אהיה כמפליג בדברים אחשב איזה מהם, והבקי במקרא, קרוב לודאי, כי ימצא הרבה כמוהם, ואחשב כאן רק אלה המלים שבהם יתחלפו האל"ף עם התי"ו, מפני שעל פיהם ובסבתם נגענו כאן בענין זה.

א) בשמואל א' (כ"ד י"א) ואמר להרגך ותחס עליך, וטרחו המפרשים בבאור הלשון ותחס, על מי מוסב, ולכן רצו לומר, כי מקרא קצר הוא, תחת ותחס נפשי, אבל זה דוחק, ויותר קרוב לומר, כי התי"ו מן ותחס מתחלף באל"ף, ויוצא — ואחס עליך כמדבר בעדו (ואחוס).

ב) בירמיה (ג' ח') וארא כי על כל אדות... ולא יראה... ואין הלשון וארא מכוון לענין, כי הלא הוא מקניט אותה על שראתה היא ולא יראה, אך קרוב מאד, כי בא באתב"ש וארא תחת ותרא.

ג) ועוד שם (נ"א ט') רפאנו את בבל ולא נרפתה, בא כאן נוכח תחת נסתר, נרפתה תחת נרפאה. וקרוב לומר, כי בא התי"ו תחת אל"ף, כבסדר אתב"ש, ונרפתה תחת ונרפאה.

ד) בעמוס (ד' ז') והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר, חלקה אחת תמטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש. והנה הלשון אשר לא „תמטיר" בנוכח, אינו מבואר, דהא הנביא מדבר זה בשם ה'. והמפרשים טרחו הרבה ואין פותר. אבל קרוב לודאי, כי באה המלה תמטיר, בחלוף אל"ף, בסדר אתב"ש, ויוצא אשר לא אמטיר.

ה) ובעזרא (ו' ב') נדבכין (טירות) די אבן גלל תלתא, ונדבך די אע (של עץ) חדת. ועמלו המפרשים בבאור המלה „חדת", והוכרחו לפרש ממובן „חדש" בעברית, וכמו בתלמוד „מילתא חדתא" (שבת י' ב'), אבל זה

דוחק, שהרי גם אלה של אבן היו חדשים, ולמה פרט זה רק בשל עץ.

אך קרוב לומר, כי באה המלה „חדת" תחת „חדא" ממובן „אחד", בחילוף תי"ו תחת אל"ף בסדר אתב"ש, ושיעור הכתוב, כי אלה הנדבכין של אבן היו שלשה, וזה של עץ הי' אחד. ונמצא שם (ו' י"ח) הלשון אבן חדא.

ובדבר הלשון בסוף פרשה יתרו שהבאנו, אזכיר את שמי תחת תזכיר בסדר אתב"ש, כונתי לדעת אחד מגדולי הראשונים, הריטב"א, שכן הובא בשמו בספר מדרש שמואל (פרק כ"ב) וכתב על זה „ונכון הוא".

והיה בכל יחם הצאן המקושרות (ל' מ"א)

פירש"י, המקושרות, כתרגומו הבכורות, ואין לו חבר במקרא, עכ"ל. ואפשר לומר, כי כפי הנראה הי' לפנים המנהג לעשות קשר ביד או באבר אחר של ולד בכור, כפי הנראה בפרשה וישב (ל"ח כ"ח) ותקשור על ידו שני לאמר זה יצא ראשונה, וכן בכל בכור לאות חביבות מעין תכשיט, על דרך הכתוב בישעיה (ג' כ') והצעדות והקשורים, ובירמיה (ב' ל"ב) התשכח בתולה עדיה כלה קשוריה. ונהגו כזה גם בבכור צאן, מפני צד קדושה שבו. ועל שם מנהג זה קרא כאן לצאן בכורות מקושרות.

ומאשר לאבינו עשה את כל הכבד הזה (ל"א א')

במ"ר כאן אמרו, אין כבד אלא כסף וזהב, שנאמר, ומאשר לאבינו עשה את כל הכבד הזה, וכן הוא אומר (נחום ב' י') בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבד מכל כלי חמדה, ע"כ.

והנה הענין כולו מופלא, שהרי כבר ידוע הוא, גם מנוסה, שכסף וזהב אין מביאין כבוד מוחלט בעולם, מפני שהוא „גלגל החוזר", וכמו שאמר קהלת (ב' ח') כנסתי לי כסף וזהב, וסופם הבל הבלים. וכן מתבאר מנוסח התפלה לברכת החודש, חיים של עושר וכבוד, הרי מבקשים על כבוד ביחוד, ומתבאר דבעושר לבד אין הכרח שיוכלל גם כבוד.

וכנגד זה אמרו (אבות פרק ו' משנה ג') אין כבוד אלא תורה, ובזהר פרשה קדושים „כל דלית בי' תורה לית בי' כבוד", וגם במ"ר גופי' (פרשה תצוה, פרשה ל"ח) אמרו אין כבוד אלא תורה שנאמר (משלי ג' ל"ה) כבוד חכמים ינחלו, ומאריך שם בזה. ועוד ממין מאמרים כאלה, וידועים הם, ואיך זה יאמר כאן אין כבוד אלא כסף וזהב. וגם צריך באור הראי' מפסוק דנחום שהביא.

אבל תתבאר הכונה, משום דבכל המקומות כמעט, כשנזכר שם „כבוד" כתיב מלא וא"ו (אחר הבי"ת) וכאן בפסוק שלפנינו ובפסוק המובא מנחום

כתיב „כבד" חסר וא"ו. ווהי הכתה בלשון אין כ ב ד ח ס ר אלא כסף וזהב, שבסופו אינו מתקיים, כי כאשר יאבד הכסף יאבד גם הכבוד, אבל כבוד מלא ומתקיים הוא כבוד של תודה, כי אפילו בעת שכחת התודה, כלומר, בעת שהלומד שוכח תלמודו, כבודו קיים תשמד, וכמו שאמרו, הזהרו בזקן ששכח תלמודו, וגם שברי לוחות מונחים בארון (ע' מנחות צ"ט ב').

והראי' שמביא המדרש מנחום מפסוק בזו כסף בזו זהב ואין קצה לתכונה כבד מכל כלי חמדה — יש לפרש כי שם כתיב ג"כ חסר, והביאור הוא, שרוצה לומר, בזו כסף בזו זהב ואין קצה לתכונה (לההון שקבץ) — ואעפ"י כן הוא אך כבד חסר מכל כלי חמדה, וכלי חמדה תואר לתודה, כמפורש באבות (פ"ג משנה י"ד) חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, ומוסב על התורה שנאמר בה (תהל', י"ט א') הנחמדים מזהב, ועל הפסוק במלכים א' (כ' ו') והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם, ואמדו בסנהדרין (ק"ב ב') מאי מחמד עיניך זה ספר תודה. ואמר בזו כסף בזו זהב (ממלחמה) ואין קצה לתכונה (לההון הנאסף) — ועם כל זאת הוא כ ב ד ח ס ר מכל כלי חמדה, כלומר, מכבוד התורה*).

ועוד יש לפרש דבדי המדרש אין כבד אלא כסף וזהב, כמו אין כבד זה (החסר) אלא כסף וזהב, והבאור הוא, כי זה מוסב על דברי בני לבן שאמדו, ומאשר לאבינו עשה (יעקב) את כל הכבד הזה והם בודאי כיונו דק על העושר הדב שעשה יעקב. ומצינו שעושר מופלג מכונה כבד על שם המשקל הכבד שבו וכמו בפ' לך (י"ג ב') ואברהם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב, ועל כן כתיב כאן „כבד" חסר וא"ו, לרמז על משקל הכבד שבעשירות.

וזו כונת המדרש, באמרם, אין כבד זה אלא כסף וזהב, כלומר, אין כונתם של בני לבן בלשון כל הכבד הזה אלא כסף וזהב, עשירותו של יעקב. ואני תמה שלא הביא המדרש ראי' מפסוק דפ' לך הנזכר, ואברם כבד מאוד. והראי' שמביאים מפסוק דנחום יהי' דרוש להתאים עם באוד זה, ואין להאריך עוד, זולת מה שראוי ומוכרח להעיר, כי במדרש כאן הלשון משובש

---

*) לאחד שנים רבות שכתבתי זה בא לידי ספר אחד קובץ באודים וחדושים מהגר"א מווילנא, ומצאתי בו באוד זה למדרש זה, אך לא ביאר המשך הראי' מפסוק דנחום שבארנו. וגם צריך תקון בדבריו, שכתב, כי ב כ ל מקום דכתיב כבוד כתיב מלא, וצריך לומר ב ר ו ב מ ק ו מ ו ת, יען כי נמצא איזה פעמים שם כבוד חסר וא"ו, כמו בפ' ויחי ובקהלם אל תחד כבדי, ובפ' שלח, הרואים את כבדי, ובפ' ואתחנן את כבדו ואת גדלו, ובמשלי (כ"ה) וכבד מלכים ובפ' תשא והיה בעבור כבדי.

קצת, ותחת הכתוב שם אין כ ב ו ד אלא כסף וזהב צדיך לומר אין כ ב ד (בלא וא"ו), דזהו כוונת המדרש, כמו שבאדנו, וזה חזון נפרץ במדרשים שקלקלו המעתיקים והמדפיסים, כנודע.

ועל דבר תוספת מלת „זה" (אין כבד זה) מבואר אצלנו באיזה מקומות כונה זו, כמו בבדכות (ט' ב') אין נא אלא לשון בקשה, ובארנו בפ' בא (י"א ב') דהכונה אין נא זה אלא לשון בקשה, אבל נמצא כ"פ המלה „נא" בהודאות אחרות, עיי"ש, וכן בר"פ בשלח ויהי בשלח פרעה אמרו במכילתא אין שלוח אלא לשון לויה, ובארנו, דהכונה אין שילוח זה אלא לשון לויה, אבל יש גם בהוראות אחרות, עיי"ש.

ויגנוב יעקב את לב לבן על בלי הגיד לו כי בורח הוא (ל"א כ')

אין כל מובן להלשון על בלי הגיד לו כי בודח הוא, כי איך יתכן שאיש אשר דעתו לברוח מאיזה איש יודיע לו כי בורח הוא, וזה לא יושג כלל בדעיון.

ולכן צריך לפרש, דכונת הלשון על בלי הגיד לו כי בורח הוא, שהי' יעקב זהיר וזריז מלעשות כל פעולה קלה שתהי' באפשר לעורר בלב לבן איזה חשד כי בדעתו לברוח, וכמו שנבאר בסמוך תכונת שם הפעל „הגדה", וזה מכוון ללשון את „לב" לבן, כלומר, דגשי לבו.

וראי' נאמנה לדברי אלה מצאתי במדרש רבי תנחומא כאן בזה הלשון, ויגנוב יעקב את לב לבן, ש ל א י ד ג י ש בו לבן, עכ"ל. וזה ממש כדברינו.

וביותר תתאמת כונת באורנו זה בלשון „על בלי הגיד לו" על פי מה שמצינו הוראת הפעל „הגדה" לא על ההברה בפה וביטוי שפתים, כי אם על ה ו כ ח ה וראי', כמו שהוכיח יואב את דוד המלך על אשר יתאבל יותר מדאי על מיתת בנו אבשלום, בעת אשד ביום ההוא הראו שריו ישועות וגבורות, ובאבלתו היתרה הזאת הוא משפיל את כבוד שריו ועבדיו כאלו אין נחשבים בעיניו, ואמד לו „הגדת היום כי אין לך שרים ועבדים" כלומר, במעשיך היום, באבלותך היתירה, הגדת, הוכחתה, הראתה לדעת „כי אין לך שרים ועבדים, (כי אין נחשבים בעיניך) כי ידעתי היום כי לו אבשלום חי וכולנו מתים כי אז ישר בעיניך" (ש"ב, י"ט ז'), וכיוון בזה להוכיחו. על כי לא שם לבו להתשועה הגדולה הנעשה אז ע"י שריו ועבדיו שהצילו את נפשו ונפש כל בית המלכות, ולא רצה להתענין בזה. והרי כאן לשון הגדה ממובן הוכחה.

וכן יתבאר עפ"י מובן זה בלשון הגדה הפסוק דריש פרשה תבא, בענין הבאת בכורים, שאומר המביא הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ.. (כ"ו ג'), והלשון הגדתי הוא לשון עבר. ולכאורה הי' צריך לומר אני מגיד

בזה, עתה בשעת ההבאה, אך הכונה, שאומר, כי במעשי אלה שהבאתי בכורים הוכחתי כי באתי אל הארץ, והרי משמש כאן הפעל הגדה להוראת הוכחה וראי׳.

וממובן זה יהיו הלשונות הגידו השמים צדקו (תהלים) כלומר, השמים הוכיחו והעידו, וכן ומעשה ידיו מגיד הרקיע. כלומר, מוכיח ויעיד הרקיע.

ולפי כל זה יתפרש גם כאן הלשון על בלי הגיד לו כי בורח הוא, שלא הראה לו כל תואנה וכל סבה שעל פיה יוכל לבן לחשוד אותו כי בורח הוא, וכמו שבארנו.

ועם כל האמור יתבאר היטב לשון תרגום אונקלוס שתרגם את הלשון ויגנוב יעקב את לב לבן — וכסי יעקב מן לבא דלבן, ובעלמא מפרש הפעל גנוב כמו בעברית, וכאן מפרש, כי ענין הגנבה הי׳ מה שכיסה ממנו לבל ירגיש במה שהוא חושב לעשות. וכן תרגם להלן (פסוק כ״ז) ותגנוב אותי — וכסית מני.

ומעין כונת הלשון בפעל „גנב״ שבארנו, יתבאר עוד הלשון בשמואל ב׳ (ט״ו, ו.) ויגנוב אבשלום את לב אנשי ישראל, שביאודו, רימא אותו והטה לבם.

ובתלמוד נמצא השם גנבה קרוב למובן זה, גונב דעת הבריות (חולין צ״ד א׳), גניבת דעת המקום (מ״ר פרשה בראשית, סוף פרשה כ״ב), כלומר, כמו כופר בידיעת ה׳.

וכן יונח השם גנבה על הדבר הבא לאזני איש בסתר, כמו באיוב (ד׳ י״ב) ואלי דבר יגנוב.

ישׁ לאל ידי (ל״א כ״ט)

כונת הלשון הוא, שיש כח בידו לעשות עמו רעה, יען כי הוראת „אל״ מורה על תוקף וגבורה, כמו אילי גבורים (יחזקאל, ל״ב כ״א), וכן הכונה בפרשה תבא (כ״ח ל״ב) ואין לאל ידך, וכן במיכה (ב׳ א׳) כי יש לאל ידם, וכן מתבאר מתרגום אונקלוס שמתרגם כאן אית חילא בידי, וכן במיכה, ושם בפ׳ תבא ולית חילא בידך, אבל לפי זה הי׳ יותר מכוון כאן לומר יש אל לידי, ובפ׳ תבא ואין אל לידך, ובמיכה — כי יש אל לידם.

אך הנה מצינו כמה מלים שיובנו היטב עפ״י פזור אותיותיהם וסדורם מחדש בסדר הרצוי, ובודאי כן הוא מסגולת הלשון, ואנחנו לא נדע, כמו בפ׳ תשא (ל׳ כ״ג) בשמים ראש — תחת ראש (ראשי) בשמים, ובתהלים (פ׳ ר׳) ותשקמו בדמעות שליש — תחת ותשקמו דמעות בשליש (מן מדה), ובירמיה (י״ז ג׳) במותיך בחטאת — תחת בחטאת כמותיך, ובהושע (י״ד ג׳) כל תשא עון תחת כל עון תשא, והארכנו מסגנון זה למעלה בפ׳ לך

(י״ד י״ב), וכן נראה מתרגום תהלים (ד׳ ה׳) ואחלצה צוררי — תרגומה ודחקית, וכפי הנראה מפרש ואחלצה כמו ואלחצה, וכן נראה מתרגום אונקלוס (ס״פ ברכה) שתרגם הלשון ובגאותו שחקים — ותקפי׳ בשמי שמיא, ונראה מזה שהבין המלים ובגאותו שחקים, כמו וגאותו בשחקים (ועיי״ש לפנינו).

וחז״ל השתמשו הרבה במדה זו, כמו שבאדנו למעלה בריש פרשה תולדת בפסוק אחות לבן הארמי, ומפורש אמרו „מקרא זה מסורס הוא״ (סוטה ל״ח א׳), או „סרס המקרא ודרשהו״ (ב״ב קי״ט ב׳). ולא רק בדברי אגדה ודרש, אך גם בעקרי דינים, כמו שדרשו במס׳ ב״ב (קי״א ב׳) את הפסוק דפרשה פנחס (כ״ז י״א) ונתתם את נחלתו לשארו כמו ונתתם את נחלת שארו לו, גרעו הוא״ו מן נחלתו והלמ״ד מן לשארו, וקבעו מהם את המלה „לו״, ויצא לשון הפסוק ונתתם את נחלת שארו לו, ולזה דרשו עוד, אין שארו אלא אשתו, כמש״כ (ר״פ משפטים) שארה כסותה ועונתה, ויוצא מזה — ונתתם את נחלת שארו — אשתו — לו, ולמדו מזה שהבעל יורש את אשתו, (והכרח דרשה זו בארנו בתודה תמימה במקומה בפ׳ פנחס), וכן בזבחים (כ״ה א׳) דרשו הפסוק דפרשה ויקרא (ד׳ ה׳) ולקח מדם הפר — ולקח דם מהפר, וביארו שם הכרח דרש זה. ועוד הרבה.

והנה גם כאן בפסוק שלפנינו יתפרש הלשון יש לאל ידי כמו יש אל לידי, ובפ׳ תבא ואין לאל ידי, כמו ואין אל לידך, וכן במיכה.

כי דרך נשים היא (ל״א ל״ה)

לפי הענין משמע שכזבה לו, כדי שלא יחפש בכר הגמל את התרפים שטמנה בו, אך אפשר כי על האמת לא כזבה, יען כי לפי המשנה בשבת (פ״ב א׳) עבודה זרה מטמאה במשא כנדה, וכמו בישעיה (ל׳ כ״ב) תזרם (להפסילים) כמו דוה (כלומר, כמו נדה, מלשון כימי נדת דותה, ר״פ תזריע). ולפי זה כיונה לומר, דרך נשים — זה שמטמא כדרך נשים (כנדות) והם התרפים — לי, אצלי הם. והוא לא הבין זה.

ויחר ליעקב וירב בלבן ויאמר מה פשעי ומה חטאתי (ל״א ל״ו)

ולהלן (פסוק מ״ג) כתיב, ויען לבן ויאמר, הבנים בני והבנות בנותי והצאן צאני וכל אשר אתה רואה לי הוא.

ומסגנון דברים אלה, של יעקב ושל לבן, אפשר לדון על תכונת נפשותיהם, בכל אחד ביחוד, כי יעקב גם בעת שחרה לו וכעס ורב בלבן, רב את ריבו והוכיח צדקתו — הנה מה אמר מתוך רגש כעס ומריבה, האם

חדפו, גדפו או קללו ללבן, לא ולא, אך מתוך כעס וצער אמר... מה פשעי ומה חטאתי...

ולעומתו — לבן בתשובתו אליו, לא כעס ולא רב, אך ענה בשויון נפש ובקר רוח, כהוראת הלשון ויען לבן ויאמר, אבל מה ענה בקרירות רוח — ענה בכח האגרוף, „כל אשר אתה רואה לי הוא", כלומר, כולה שלי.

הנה כן כן, יעקב מתוך כעס ומריבה צועק בעגמת נפש „מה פשעי ומה חטאתי", ולבן עונה בנחת דוח „כולה שלי".

ותכונת אבות ירשו בנים...

מה מצאת מכל כלי ביתך שים כה נגד אחי ואחיך (ל"א ל"ז)

הלשון „שים כה" אינו מבואר ברחבה. ויתכן הכונה, כי מצינו המלה „כה" בהוראת מקום, תחת — פה, הנה, כמו בפרשת וירא (כ"ב ה') נלכה עד כה, ובפרשת בהעלתך (י"א ל"א) כדרך יום כה וכדרך יום כה, ובפרשת בלק (כ"ג ט"ו) התיצב כה על עולתך ואנכי אקרה כה, ובכולם הכונה — פה, או שם, וכאן רצה יעקב לומר ללבן, שאם מצאת אצלי דבר מה מכל כלי ביתך, שימם פה, הביא אותם הגה והנח אותם לעיני כל.

חייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה (ל"א מ')

בגמרא ב"מ (צ"ג ב') אמרו עד מתי שומר שכר חייב לשמור, עד כדי הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה. ולא שייך בזה מה שאמרו אין למדין מקודם מתן תורה, משום דבדבר שבין אדם לחבירו שלא לגרום היזק לאדם ולשמור רכושו אשר מסר לידו, הוא מהדברים שישרת הלב ומוסר הנפש מחייבים, ובדבר כזה לא שייך לחלק בין קודם לאחר מתן תורה.

הבנות בנותי והבנים בני (ל"א מ"ג)

מפשטות הלשון משמע, דמה שאמר והבנים בני הוא משום דבני בנים הם כבנים, אף כי כפי דמשמע מרש"י ביבמות (ס"ב ב'), דרק בני בנים זכרים הם כבנים, אבל בני בנות ספק הוא אם נחשבים כבנים, ובאמת במ"ר פ' ויגש (פרשה צ"ד) מפורש שבני בנות אינם כבנים. וגם יש ראי' לזה ממה שמסופר בתלמוד, מס' סוטה (מ"ט א'), כי רב אחא בר יעקב גדל את בן בתו, ופעם ביקש ממנו רב אחא שיביא לו מים, ואמר לו, לאו ברך אנא, ופירש"י, ואין עלי לכבדך כבן. ואמרו שם, היינו דאמרי אינשי רבי, רבי (הרישי"ן בקמצי"ן שבאורם גדל, גדל) ולבסוף אומר בר ברתך אנא.

ואמנם כנגד זה מצינו ברייתות מפורשות ובסמיכות על לשונות התורה, דגם בני בנות נקראו בנים.

כן אמרו ביומא (ס"ו ב') על הפסוק דפרשת ברכה, ואת בניו לא ידע, (ל"ג ט') דמוסב על בן בתו מישראל, הרי דקורא הכתוב כמו בפשיטות לבן בתו בשם בניו סתם.

וביבמות (ע"א א') על הפסוק דפרשה אמור (כ"ב י"ג) וזרע אין לה, אין לי אלא זרע כשר, זרע פסול מניין, תלמוד לומר וזרע אין לה מכל מקום (ראה הבאור בתו"ת במקומו), ומוסיף בגמרא לפרש, דאין לומר דבא לרבות זרע זרעה, משום דזרע זרעה אין צריך קרא, דבני בנים הם כבנים, וזה מוסב מפורש על בני בנות.

ובקדושין (ס"ח ב') על הפסוק דפרשת ואתחנן (ז' ד') כי יסיר את בנך, בן בתך מן הנכרי קרוי בנך. ומזה ג"כ מפורש דעת חז"ל, דבני בנות כבנים, כמו בני בנים.

ולפי זה צריך לומר, דדבריו של נכד רב אחא בד יעקב נרחים מפני סתימות כמה סוגיות בגמרא.

וכן צריך לומר בהכרח, דהמדרש שהבאנו חולק עם הגמרא, וביותר אפשר לומר כן, עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה ויגש (מ"ז ב') דהמדרש רבה הוא תלמוד ירושלמי, ולא חדש הוא שהתלמוד ירושלמי חולק על תלמוד בבלי.

ואחרי שידוע בפסוקים, דבכל מקום שהירושלמי חולק עם הבבלי אנו תופסין כהבבלי — לכן אני תמה על הגר"א ביו"ד סימן ר"מ סעיף כ"ר שהחליט כהמדרש (והוא כירושלמי, כמו שהערנו) בעוד שכמה מקומות בתלמוד בבלי מקיימים ההיפך.

והנה במקום אחר הארכנו עוד בענין זה, וכאן נעיר רק מה שרגילים בנים יתומים מאב או מאם המתפללים „קדיש" ונוהגים לדחות בני בנים או בני בנות (נכדים) מלהתפלל עמהם (משום דקולות הרבה אין משתמעים), ולפי מה שבארנו, מעלה אחת לבנים עם בני בנים ובני בנות.

וביותר בתפלת „קדיש", אשר כידוע, תכליתה להציל ולפדות את האבות מעונשים, וכמו שאמרו (סנהדרין ק"ד א') ברא מזכי אבא, והנה כי כן מצינו מפורש שגם הנכדים מזכים את אבות אבותיהם, שכן מפורש בפסוק בישעיה (כ"ט כ"ב) „יעקב אשר פדה את אברהם", ופירש"י, שבזכות יעקב נצול אברהם מכבשן האש, הרי מפורש דביכולת הנכד לפדות את אבי אביו. וזה ראי' נאמנה.

ויאמר יעקב לאחיו (ל"א מ"ו)

רש"י בשם המדרש מפרש, דכונת הלשון „לאחיו" — לבניו, וקראם אחיו, שהיו לו אחים לצרה ולמלחמה, עכ"ל. אבל זה קשה מכמה טעמים, ראשית,

כי בעת צרה ומלחמה, גם בנים נאמנים לאביהם ולמה לו לתלות קרבתם באחים, ושנית, כי בעת ההיא היו עוד בניו רכים שאינם ראוים עוד למלחמה, ושלישית, כי אז לא הי׳ כל חשש למלחמה, כי כבר התפשרו ביניהם וכפי שאמר כאן, לקטו אבנים לגל עדות לשלום, והעיקר קשה, למה לא כתוב מפורש ויאמר לבניו.

ולכן לולא דברי המדרש הי׳ אפשר לומר, דהמובן מן לשון לאחיו — לאחיו של לבן, ומצינו כלשון זה אל אחיו — אל אחיו של איש אחר, בפרשה ויגש (מ״ז ג׳) ויאמר פרעה אל אחיו — דהמובן אל אחיו של יוסף.

ויקרא לו לבן יגר שהדותא ויעקב קרא לו גלעד (ל״א מ״ז)

פירש״י, יגר שהדותא תרגומו של גלעד, עכ״ל, וכמדומה, שיותר נכון לומר להיפך, גל עד תרגומו של יגר שהדותא, כי מקודם הלא קרא לו לבן שם בלשונו בארמית, ואחריו העתיקו יעקב ללשון הקודש, אם כן תרגם הוא את המלים הארמיות. אך אין נ״מ בלשון.

ויש להעיר בזה, כי לפי הלשון שהדותא הי׳ צריך לקרוא בעברית גל עדות כהעתק השם שהדותא, ואם גל עד הי׳ צריך לקרוא בארמית יגר שהדא.

אך מצינו שם „עד" בהוראת „עדות", בפרשה יתרו (כ׳ י״ג) לא תענה ברעך עד שקר, שהמובן הוא עדות שקר.

וישב לבן למקומו ויעקב הלך לדרכו (ל״ב א׳—ב׳)

ביעקב לא נאמר שהלך למקומו, יען שלא הי׳ לו עוד מקום קבוע לגור, והלך בדרך עד כי יקרה לו מקום כזה, כמבואר בפרשת וישלח.

ויפגעו בו מלאכי אלהים (ל״ב ב׳)

לפי משפט המשך הלשון ויעקב הלך לדרכו הי׳ צריך לתלות הפגיעה בו בהמשך למהלכו ולומר ויפגע במלאכי אלהים, וכמו בתחלת הפרשה ויפגע במקום, אך כאן הכונה על דרך הכתוב בתהלים (צ״א י״א) כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בדרך, אם כן כבר היו מצוים ונפקדים על זה ונכונים לעשות תפקידם, ואמר הכתוב, כי מיד שהלך לדרכו יצאו המלאכים לשמרו בדרך.

ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה (ל״ב ג׳)

הלשון כאשר ראם נראה כמו מיותר, דפשיטא הוא, דכשפוגשין את מי שהוא וקוראים לו בשם, בודאי קדמה לו ראי׳, ויתכן, שבא לרמז מה שמבואר באגדות, מניין ידע שמלאכי אלהים הם, לפי שהם חיו אלה

המלאכים שראה בחלום (בר״פ זו), ואז ראם בבירור ונוכח שמלאכים הם, כמו שאמר אכן יש ה׳ במקום הזה, ועתה הכירם כי הם אלה. והלשון כאשר ראם, הוא כמו כאשר חשב, התבונן, כמו וירא כי לא יכל לו (פ׳ וישלח. ל״ב כ״ו) וירא מנוחה כי טוב (פ׳ ויחי). ובקהלת (א׳) ולבי ראה הרבה חכמה.

ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה (ל״ב ג׳)

עיין במס׳ ברכות ס״ב ב׳, בענין הדבר שהיה בימי דוד, כמבואר בדהי״א (כ״א) כתיב שם (פסוק ט״ו) וישלח האלהים מלאך לירושלים להשחיתה, ושוב כתיב, ובהשחית ראה ה׳ וינחם על הרעה ויאמר למלאך המשחית הרף ידך. ופירשו בגמרא, הלשון ובהשחית ראה ה׳, מה ראה, ואמרו, ראה יעקב אבינו, דכתיב ויאמר יעקב כאשר ראם וגו׳. והמפרשים טרחו הרבה בבאור הדבר.

אבל י״ל פשוט, כי ראה, כי שלח ליעקב מלאכים לשמרו, וראה, כי מתעודת מלאכים לשמור ולהבטיח חיים, ולא להרס ולהחריב, ולכן ניחם ואמר למלאך הרף. והלשון ראה הוא כמו חשב, כמש״כ במאמר הקודם.

ויקרא שם המקום ההוא מחנים (ל״ב ג׳)

ע׳ רש״י. ואפשר לומר דקראם מחנים על שם מחנה המלאכים ומחנה שלו. ומצינו שם מחנים בהשתתפות מלאכים עם אנשים בפ׳ מחולות המחנים (שה״ש) ובמ״ר שם דמוסב על זמן מת״ת שהיו מחנה ישראל ומחנה מלה״ש.

פרשת וישלח

כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה (ל"ב ה'—ו')

כונת דברי הקדמה זו יש לכוין, שרצה להודיעו, כי אין לו לכעוס עליו על ברכות אביו, יען שלא נתקיימו בו. והתחיל על הסדר: אביו ברכו הוה גביר לאחיך ואני אומר עבדך יעקב. עוד ברכני יעבדוך עמים ואני עם לבן גרתי ועבדתי אותו. ועוד ברכני בטל שמים ובמשמני ארץ, ואני רכשתי לי שור וחמור, שאינם לא מטל שמים ולא משמני ארץ.

עם לבן גרתי (ל"ב ה')

ברש"י בשם מדרש, שאמר לו, לא נעשיתי שר וחשוב, אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על הברכות שברכני אבי הוה גביר לאחיך, שהרי לא נתקיימה בי, עכ"ל. והנה הלשון ארוך קצת.

ושמעתי בשם אשה חכמה אחת (אחותו של רבי ישעיהו ברלין) דבר חכמה בזה, כי מן המלה „גביר" אפשר לסדר שתי מלים, והיינו מן הגימ"ל והרי"ש שבשני הקצוות יוצא שם „גר", ומן הבי"ת והיו"ד שבאמצע יוצאת המלה „בי", וזהו שאמר יעקב, כי הברכה שברכני אבי הוה „גביר" לא נתקיימה המלה „בי", ונשאר רק „גר", ונעשיתי גר.

ואחר עד עתה (ל"ב ה')

השרש מן „ואחר" הוא „אחר", (איחוד) כמו לא תאחד לשלמו, מדוע אחרו פעמי מרכבותיו (שופטים ה' כ"ח), ולפי זה הי' צריך לכתוב כאן ואאחר, בשני אלפי"ן, אחד מן המקור ואחד למדבר בעדו.

אך מצינו הרבה פעמים במקרא בפגישה תכופית משני אלפי"ן יפול אחד, כמו בירמיה (מ"ו ח') ויאמר אבידה עיר — תחת אאבידה. ביחזקאל (כ"ח ט"ז) ואבדך כרוב הסוכך — תחת ואאבדך. בזכריה (י"ב ה') אמצה לי יושב ירושלים — תחת אאמצה (כענין אאמיצכם במו פי, איוב ט"ז). במשלי (ח' י"ז) אני אוהבי אהב — תחת אאהב. באיוב (ל"ב י"א) אזין עד

תבונתכם — תחת אאזין, ובנחמיה (י"ג י"ג) ואוצרה על אוצרות — תחת ואאוצרה. וגם כאן ואחר — תחת ואאחר. וע' בסמוך.

וכנגד זה מצינו שני אלפי"ן יבאו תכופים, כמו בפרשת לך (י"ב ב') ומקללך אאור, ובישעיה (מ"ה ח') אאזרך, ובמיכה (ב' י"ב) אאסוף, ובאיוב (ו' י"א) אאריך, ושם (ט' ט"ז) אאמין, ועוד שם (ט"ז ה') אאמצכם, ועוד שם (ל"ג ל"ג) ואאלפך חכמה. ושני האופנים הם סגנון משפטי.

ואמנם ראוי להעיר, כי לא רק באלפי"ן הנהוג להשמיט אחד, אך גם בכל אותיות הא"ב, כשדרושים לבוא שתי אותיות דומות תכופות, תפול אחת מהן לפעמים, וכמש"כ רש"י בסוף פרשת נח (י"א כ"ט) דהשם „שרה" עיקרו ש ר ר ה, ומפני תכיפת שני רישי"ן נופל אחד. והארכנו בזה בכמה דוגמאות למעלה בפ' נח בפ' ומוראכם וחתכם (ט' ב').

ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך (ל"ב ו')

כפי שהתחיל לדבר בלשון נסתר (ולהגיד לאדוני, ולא להגיד לך) הי' צריך לסיים גם כן בלשון נסתר (למצוא חן בעיניו), אך אמנם מצינו שכן דרך הלשון להתחיל ולסיים בנטיות שונות, כמו בפרשה ויחי (מ"ט ד') אז חללת (נוכח) יצועי עלה (נסתר), ולא עלית, וכן ביחיד ורבים, משכני אחריך נ ר ו צ ה (שה"ש) פתח ביחיד (משכני) וסיים ברבים (נרוצה), וכן בשמות המצטרפים לפעלים בא השם ברבים והפעל ביחיד, כמו בפ' ויחי (מ"ט) בנות (רבות) צעדה (יחידה), ובמשלי (י"ד א') חכמות נשים ב נ ת ה ביתה, ולא בנו ביתן. ושם בפ' ויחי נבאר זה אי"ה בארוכה.

ויירא יעקב מאוד ויצר לו (ל"ב ח')

פירש"י (ממדרש) ויירא — שמא יהרוג עשו אותו, ויצר לו — שמא יהרוג הוא, עכ"ל. מדרך הלוחמים, זה היוצא למלחמה דואג רק אולי יהרגו אותו, אבל כי יהרוג אינו דואג כלל, כי זה דרך הלוחמים, וכאן הי' יירא יעקב גם אולי יהרוג הוא.

וקרוב לומר הטעם בזה, משום דחשש לקיום נבואתה של רבקה, שאמרה (ס"פ תולדות, כ"ז מ"ה) למה אשכל שניהם ביום אחד, והחשש, פן עתה הוא הזמן לקיום נבואתה זאת, ועל כן היתה דאגתו כפולה משני הצדדים שמא יהרגו שניהם. ובאמת נתקיימה נבואתה של רבקה בזמן אחר, כי בזמן שמת יעקב נהרג עשו, כמבואר במס' סוטה (י"ג א'), ואמרו שם, באותה שעה נתקיימה נבואתה של רבקה למה אשכל שניכם ביום אחד, עיי"ש.

ויירא יעקב מאוד ויצר לו (ל"ב ח')

בתלמוד ברכות (ד' א') אמרו, דאעפ"י שהקב"ה הבטיחו, והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך (פ' ויצא, כ"ח ט"ו), אך הי' ירא שמא יחטא ויגרום החטא ויאבד ההבטחה. ומטעם זה אמרו בסנהדרין (צ"ח ב') בשם איזה חכמים שאמרו, שאעפ"י שיכולים להנצל מחבלי משיח ע"י תורה וגמילות חסדים, אעפ"י כן אין רוצים להיות בעת ההיא, מפני שיראים, שמא יגרום החטא, ולמדו זה מיעקב שהי' ירא שמא יגרום החטא.

ועפ"י זה אפשר להבין נוסח התפלה בשמונה עשרה, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, והמלה „ברחמים" אין מתבאר ענינה וכונתה, ולפי המבואר אפשר לומר, כי מבקשים על שובו לציון, אך לא בחבלי משיח, כי אם יבא בשלום ובשלוה.

אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו
והיה המחנה הנשאר לפליטה (ל"ב ט')

ערבוב מינים בשם אחד, בשם מחנה, המחנה האחת — לשון נקבה, והכהו, המחנה הנשאר — לשון זכר. ועיין ברש"י. ואפשר קצת להסביר זה, דשם „מחנה" יכיל שתי הוראות, האחת מענין חנות, מנוחה, וזה נוטה ללשון נקבה, וגם יורה על „קבוץ" מאנשי מלחמה, וזה נוטה ללשון זכר, ועל כן אפשר לשם זה לבא בנטית שני המינים.

אך הנה מצינו ערבוב כזה בפ' בשלח בשירת הים (ט"ו ו') ימינך ה' נאדרי — (לשון זכר,) ולא נאדרה, ימינך ה' תרעץ אויב, לשון נקבה, ולא ירעץ, ועוד שם (פסוק ט"ז) עד יעבור (לשון זכר) עם זו (לשון נקבה), וכן במלכים א' (י"ט י"א) ורוח גדולה וחזק, ובקהלת (ג' י"ט) ורוח אחד לכל, ושם (י"ב ז') והרוח תשוב וכן בישעיה (מ"ג כ"א) עם זו יצרתי, ו„עם" בודאי לשון זכר, כמו בפ' נח (י"א ו') הן עם אחד, ובפרשה בלק (כ"ג ט' וכ"ד) עם לבדד ישכון, כלביא יקום, והרבה מאוד.

ובנוגע ללשון תרעץ, אפשר לומר, כי בא הלשון מקוצר, ובמלואו יהיה „גבורת ימינך תרעץ אויב", ומעין הלשון בתהלים (כ' ז') בגבורות ישע ימינו.

או משום דבאמת שם „ימין" יבא בנטית לשון נקבה, כי כן נמצא איזה פעמים במקרא, כמו ותורך נוראות ימינך (תהלים, מ"ה ה') ולא ויורך, ושם (פ"ט י"ד) תעוז ידך תרום ימינך, ולא ידום, ועוד שם (קי"ח ט"ז) ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל (בקמ"ץ הש"ן, סימן נקבה), ובאיוב (מ' י"ד) תושיע לך ימינך, ועוד כהנה.

ועל דבר לשון עד יעבור עם זו — אפשר לומר קרוב לודאי, כי מצינו

מלה „זו" באה במקום „אשר", כמו בתהלים (ט' ט"ז) ברשת זו טמנו — תחת אשר טמנו (ועיי"ש בראב"ע) ושם (י' ב') במזימות זו חשבו — תחת אשר חשבו, ועוד שם (ל"ב ח') ואשכילך בדרך זו תלך — תחת אשר תלך, ושם (ס"ח כ"ט) זו פעלת לנו — תחת אשר פעלת לנו, ובישעיה (מ"ב כ"ד) ה' זו חטאנו לו — תחת אשר חטאנו לו, וכן כאן, עד יעבור עם זו קנית — תחת עם אשר קנית, וכן להלן (פסוק י"ג) עם זו גאלת — תחת עם אשר גאלת, וכן בישעיה שם עם זו יצרתי — תחת עם אשר יצרתי.

ועוד מצינו ערבוב לשונות למיניהם ביחזקאל (ב' ט') ואראה והנה יד שלוחה אלי ובו מגילת ספר — תחת ובה (יד לשון נקבה). ורש"י שם כתב, יש מלים משמשים לשון זכר ונקבה, עכ"ל, אבל אין זה מספיק לישוב הערבוב בפסוק אחד תוך כדי דבור. וגם זולת כאן לא נמצא שם „יד" בנטית זכר.

ואפשר לומר בישוב הדבר, משום דשם „יד", לבד הוראתו העצמית, אבר הזרוע עם הכף והאצבעות, מורה עוד על כח ורוח גבורה, כמו בחוזק יד (פ' בא, י"ג י"ד), כחי ועצם ידי (פ' עקב, ח' י"ז), ותעוז יד מדין על ישראל (שופטים ו' ב') — תחת גבורת מדין, ולכן משמש כאן שם זה גם במקום שרוצים לבטא כח ה', והכונה מן ובו — ובכחו.

וכזה מצינו בפרשה ויקרא (ד' ב') נפש כי תחטא ועשה, ולא ועשתה, וזה יש לפרש, מפני שבכל מעשה האדם מעורבים כחות הנפש והגוף, הנפש תעורר למעשה והגוף מוציא אל הפועל, ולכן בנפש שהיא שם נקבה כתיב תחטא, ובגוף שהוא שם זכר, כתיב ועשה, כלומר הגוף עשה.

אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו
והיה המחנה הנשאר לפליטה (ל"ב ט')

לא נתבאר מאין הי' לו ברור, כי יכה רק מחנה אחת, והשני' תשאר לפליטה, ואולי יכה שתיהן. ואפשר לומר עפ"י המבואר במ"ר פרשה צו (פרשה י') דתפלה עושה לפחות מחצה, ולכן בטח בתפלתו על הצלת מחצה (אחת) מן שתי המחנות.

אם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו
והיה המחנה הנשאר לפליטה (ל"ב ט')

פירש"י, לפליטה, על כרחו, כי אלחום עמו, עכ"ל. אבל זה פלא, כי אם הי' בטוח בנצחון במלחמה, למה לו לחכות עד אשר יכה ויאבד את המחנה האחת, ולמה לא ילחום עמו מיד.

אך יש לפרש עפ"י הכלל והדין „הבא להרגך קדם והרגו", וידוע, דזה הוא רק אם בא על עסקי נפשות להרוג, אבל הבא על עסקי ממון, לגזול ולשלול, אסור להרגו (סנהדרין ע"ב א'). וכאן רצה יעקב לעשות מבחן אם בא עשו על עסקי ממון או על עסקי נפשות, לכן חלק את מחנהו לשתים, האחת מן אנשים והשני' מן מקנה, והציג את של מקנה לראשונה, וירא אם ישלול לו את המקנה אז סימן הוא שבא על עסקי ממון, ואם יהרגם, סימן הוא שבא על עסקי נפשות ואז ילחום עמו וינצחנו, והיה המחנה הנשאר (של אנשים) לפליטה.

כי במקלי עברתי (ל"ב י"א)

רש"י מפרש מליצת לשון זה, שרצה לומר, שלא הי' עמו לא כסף ולא זהב ולא מקנה אלא מקלו לבד. וכפי הנראה רמז בזה על כל הטוב והרכוש ששלל ממנו בדרכו אליפז בן עשו, כמש"כ רש"י בפרשה ויצא, בפסוק וישא את קולו ויבך (כ"ט י"א).

ומליצה זו, מהשארת המקל, כפי הנראה, נשארה לדורות למשל על זה שאבד כל הונו או אל זה שחי בעוני ובצער ואין לו כל מאומה.

כה מצינו בשלמה המלך, לאחר שנטרד ממלכותו ע"י האשמדאי (כפי האגדה בגיטין ס"ח ב') אחז במקלו וקרא עליו זה חלקי מכל עמלי (שם).

וברה"ש כ"ה א' יסופר, כי בא רבי יהושע במקלו, וזה רומז למה שמבואר בברכות (כ"ח א') שהוא הי' חי בדוחק וצער, ולא הי' לו אלא מקלו.

ויתבאר בזה בירושלמי נדרים פ"ט ה"א „מקלו של ר' מאיר", ולא נודע ענינו, אך מבואר במ"ר קהלת (פרשה ב') שכמה שהשתכר חלק לת"ת עניים ולא השאיר לו מאומה, ואחד חיים מצומצמים, לא הניח לו אלא מקל, והי' למשל „מקלו של רבי מאיר".

והכני אם על בנים (ל"ב י"ב)

פשוט הוא, דהלשון „על" כאן הוראתו כמו „עם", וכמו ולא שתם על צאן לבן (פ' ויצא, ל' מ') שבאורו עם צאן לבן, וכן ראשו על כרעיו ועל קרבו (פרשה בא, י"ב ט'), וכן ועל חרבך תחיה (פ' תולדת), והכונה עם חרבך, ובישעיה (ז' ב') נחה ארם על אפרים, שבאורו עם אפרים, שנתחברו יחד, ועוד כהנה, אך כאן אפשר שבמכוון הוציא הכתוב לשון על, כי מרמז למה שידוע כי בשעת הגזירות היו האמהות יראות שלא יקלעו היריות בבניהם הקטנים, והיו משתטחות על גופי הבנים להגן עליהם. ומדויק הלשון אם על בנים. וע' בסמוך בפ' ותגש גם לאה וילדיה.

ותעבור המנחה על פניו (ל"ב כ"ב)

פירש"י בזה הלשון, על פניו, כמו לפניו, ומדרש אגדה, על פניו אף הוא שרוי בכעס הי' על שהי' צריך לכל זה, עכ"ל. ולא נתבאר הלשון אף הוא שרוי בכעס הי', מאי אף הוא, דמשמע, עוד אחד הי' שרוי בכעס, ומי הוא זה.

ובארנו דאפשר לומר, דכונה אחרת בדברי רש"י (בשם המדרש) יען כי למלה פניו יש שתי הוראות, האחת — כמו לפניו, קודם לו, וכמו להלן בפרשה (ל"ג ג') והוא עבר לפניהם, והרבה כהנה, והשני — מענין כעס, כמו בפרשה קדושים (כ' ה') ושמתי את פני באיש ההוא, שענינו ונתתי את כעסי, ובתהלים (ל"ד, י"ז) פני ה' בעושי רע, ועוד הרבה. וכאן רצה לפרש המלה „על פניו" בשתי אלה ההוראות, וכתב בתחלה — על פניו כמו לפניו, וזהו פשוטי', ושוב מביא מדרש אגדה, כי המלה על פניו יהי' הבאור מלשון אף וכעס, ומפרש, איזה כעס הי' כאן, זה שהי' צריך לכל זה.

ולפי זה חסר ברש"י אחר המלים „אף הוא" נקודה אחת (.) ויתפרש: ומדרש אגדה (שהוראת הלשון על פניו) „אף" הוא, (כעס), ושוב מפרש ענין הכעס.

ויקם בלילה הוא (ל"ב כ"ג)

לפי משפט הלשון הי' צריך לומר בלילה ההוא, יען כי „בלילה הוא" אינו דבוק, אך ראה מה שבארנו לשון כזה למעלה בפרשת וירא בפסוק ותשקינה את אביהן יין בלילה הוא (י"ט ל"ג), עיי"ש וצרף לכאן.

ויקם בלילה הוא ויקח את שתי נשותיו ואת שתי שפחותיו ואת אחד עשר ילדיו ויעבירם את מעבר יבק (ל"ב כ"ג)

במ"ר קהלת, על הפסוק לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו (י' ב') אמרו, לב חכם לימינו זה יעקב, דכתיב בי' ויקח יעקב את בניו ואת נשיו (פ' ויצא, ל"א י"ז), ולב כסיל לשמאלו, זה עשו, דכתיב בי' ויקח עשו את נשיו ואת בניו (פ' וישלח, ל"ו ו'). ופירשו בבאור הדבר, דעשו מפני שהי' שטוף בזמה, אצלו הנשים קודמות לבנים, וביעקב הבנים קודמים, ע"כ. והנה זה קשה מפסוק שלפנינו, דכתיב ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחותיו ואח"כ את ילדיו.

אך אפשר לומר, דכאן עשה כן בכונה מיוחדת דרך צניעות וחירות, כי כמבואר בפרשה, בעברו את מעבר יבק הניח מאחריו את עבדיו ואת כל אנשיו, ואת בני ביתו העביר מעט מעט. והנה לפי זה אם הי' מעביר מקודם את הילדים היו הנשים נשארות לבדנה עם העבדים ועם כל חיל המחנה,

ואין זה דרך צניעות, ומפני זה העביר גם את השפחות קודם להבנים.
ובזה סידר ועשה הכל בחשבון קודש.

לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל (ל״ב כ״ט)

במספר מדרשים נפלאים נמצא אחד בסמיכות לברכה ראשונה מתפלת שמונה עשרה בזה הלשון, ברוך אתה ה'... אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, הדא הוא דכתיב (תהלים, קכ״ד) לולא הוי״ה שהיה לנו יאמר נא ישראל, ע״כ. ולא ראיתי הפתרון לזה.

ואומר לפתרו על דרך זה, כי כידוע נחשב שם „ישראל" במדרגה גבוהה הרבה משם „יעקב", כי סבת שם יעקב הוא על שם וידו אוחזת בעקב עשו (בפ' תולדת) ושם ישראל על שם ששר עם אלהים ואנשים ויוכל, כמבואר כאן. ואם כן קשה, למה אין אומרים בתפלה אלהי ישראל.

אך הנה חכמי הקבלה חשבו ומצאו מספר נפלא בשמות האבות והאמהות, חשבו, כי מספר אותיות האבות (אברהם, יצחק, יעקב) עולה י״ג, וכן מספר שמות האמהות (שרה, רבקה, רחל, לאה) עולה גם כן י״ג, וביחד כ״ו. מכוון למספר שם הוי״ה, שעולה גם כן כ״ו בחשבון האותיות בגימטריא.

והנה זו הערה נכבדה, אבל זו תתאמת רק עם שם יעקב, שעולה בארבע אותיות, אבל שם ישראל עולה חמש אותיות, לא יתאים לכל חשבון זה.

ונמצא, כי לולא שויון החשבון המכוון לשם הוי״ה היו באמת אומרים אלהי ישראל, וזהו שאמר המדרש, ואלהי יעקב, הדא הוא דכתיב לולא הוי״ה שהיה לנו (לכוין בו את שמות האבות והאמהות) היו באמת אומרים ואלהי ישראל.

למה זה תשאל לשמי (ל״ב ל׳)

רש״י פירש כונת לשון זה, שאמר, שאין לנו — למלאכים — שם קבוע דשמותינו משתנות לפי ענין השליחות ששולחים אותנו, עכ״ל. אבל זה פלא, דהא לכמה מלאכים שמות קבועים, כידוע משמות מיכאל וגבריאל, ועוד הרבה, וגם הלשון למה זה תשאל לשמי אינו מדויק לפי פירש״י, כי למה לא ישאל.

ולולא פירש״י הי' אפשר לומר כונת הדברים למה זה תשאל לשמי עפ״י מה שאמרו בחולין (צ״א ב') אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל שירה מלמטה. וזהו שאמר המלאך, אנו צריכים לחכות לכם, אנשים, עד שתאמרו אתם שירה, ולכן יש לנו ענין לדעת שמותיכם

לשאול לכם על זה, איך ומתי (וע' רש״י פסוק כ״ז שדברו כאן על דבר שירה), אבל אתם בשירתכם אינכם תלוים בנו ותוכלו להגיד בכל שעה שתרצו, מבלי לחכות לשירתנו אנו, ואם כן, מה ענין לכם לדעת שמותינו, ולמה זה תשאל לשמי.

והוא צולע על ירכו (ל״ב ל״ב)

בילקוט שמעוני כאן מובאה אגדה, ששאל הקב״ה למיכאל המלאך, למה עשית לכהן שלי (ליעקב) בעל מום (בזה שנגע בכף ירכו ונעשה חיגר) אמר לו, לטובתו עשיתיו כן, ע״כ. והנה זה צריך ביאור.

ואפשר לפרש, כי כידוע בתורה ובתלמוד, עד מתן תורה היו הבכורים עובדים בקודש (במזבחות בקרבנות) במקום כהנים, ומפורש זה בתורה בפרשה בהעלתך (ח' י״ח) כי „הכהנים נתונים לי תחת כל בכור". ויש באגדות, שעשו הי' כועס על יעקב על אשר בקנותו את הבכורה ממנו, שלל אותו גם מעבודת הקודש ורכשם לו, ועל זה צפה להרגו.

זו כונת תשובת מיכאל שהבאנו, שלטובתו של יעקב עשה אותו בעל מום, ופסול לעבודה, כי עתה כשיראנו עשו במעמד זה תעבור קנאתו ממנו וישכך חמתו, ויניחנו בחיים (ועיין עוד במאמר הבא).

וטעם כנוי כהן ליעקב י״ל פשוט עפ״י הגמרא נדרים (ל״ב ב') דאברהם נכתר בכתר כהונה, וא״כ הוריש מעלה זו לבניו. וכהאי גונא כתבנו למעלה בפרשת תולדת בפ' גם ברוך יהי' לענין מעלת הכהונה ביצחק.

והוא צולע על ירכו (ל״ב ל״ב)

במאמר הקודם נתברר (על דרך דרש אגדי) סבת הפגיעה של המלאך לעשותו ליעקב בעל מום, אך צריך באור למה בחר ביצירת המום במקום כזה שיהי' צולע.

ויתכן לומר (ג״כ על דרך אגדי), משום דמטבע הצולע לנטות במהלכו מצד אל צד, ובמהלכו נראה כמו שכורע ומשתחוה לעומת זה שהולך לנגדו, ובתכונת מום זה רמז לו המלאך, כי למען שכך חמת עשו צריך שינהוג בו (יעקב) כבוד והכנעה שיראה כמו שמשתחוה לו.

וסמך רמז לדבר זה לשון הפסוק להלן (ל״ג ג) וישתחו שבע פעמים עד גשתו של אחיו.

ומעשה אבות סימן והוראה לבנים.

ותגש גם לאה וילדיה (ל״ג ז׳)

הלשון „גם" אינו מוכרח לכאן ואין מבואר על מה הוא בא, וניכר שנרמז בו איזו כונה.

ואפשר לומר עפ"י מש"כ רש"י למעלה בפרשת ויצא בפסוק ועיני לאה רכות, שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, ותהיינה הגדולה לגדול (לאה לעשו) והקטנה לקטן (רחל ליעקב), ועל זה בכתה לאה עד שכהו עיניה, כי לא רצתה לנפול בגורלו של עשו.

והנה הסברא נותנת, שכיון שהיו הכל מדברים כן הי' נודע הדבר לעשו, ולכן הי' יעקב יירא כי עתה בראותו אותה וילדיה יהרוג אותם על שגזל יעקב אותה ממנו (ובזה מדויק הלשון שאמר יעקב בתפלתו (למעלה בתחלת הפרשה) פן יבא והכני אם על בנים. והי' לו לומר אמהות, אך כיון ביחוד ללאה ולבניה), והי' מונע מלהגישה לפניו, אך עתה, כי השלים עשו לו, כמבואר בפסוקים הקודמים, שוב לא הי' יידא מזה, והגיש גם אותה לפניו להשתחוות, וזוהי כונת הלשון ותגש גם לאה.

מי לך כל המחנה (ל"ג ח')

עיין רש"י, ומפרש שאמר לו למה לך כל המחנה הזאת. וכנראה יתפרש כאן הלשון „מי" כמו „מה" (בחילוף ה' ביר"ד, כחק לאותיות אהו"י שמתחלפות לפעמים), וכמו שאומר למה לך כל המחנה הזאת.

ומצינו עוד במקרא בא „מי" תחת „מה", בשופטים (י"ג י"ז) מי שמך (השין ימנית) תחת מה שמך (איך יקראו אותך), וכן יתפרש בתהלים (ע"ג כ"ה) הלשון מי לי בשמים כמו מה לי בשמים, שהכונה כל מה שאני מבקש לי, הוא בשמים על דרך הלשון הכל בידי שמים.

וכן פרשתי בדות (ג' ט"ז) ותבא אל חמותה ותאמר (נעמי) מי את בתי, ואמרו על זה במ"ר, וכי לא היתה מכירה, אלא אמרה לה, מה את בתי, פנויה או נשואה, אם קירש אותך בועז (כי זה הי' אחר ענינה עם בועז), וניכר, כי מפרש המדרש מי את כמו מה את, בחלוף ה' ביר"ד.

כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים (ל"ג י')

במס' סוטה (מ"א ב') אמרו, כי אעפ"י שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, אעפ"י כן, המשל לגבי עשו „כראות פני אלהים" הוא רוח חניפה יתירה במדה נפרזה, אך מפני שעמד אז בסכנת החיים, הוא וכל משפחתו, הרשה לו גם מליצה זו, ובכל זאת הדבר תמוה, כי האם לא מצא משל אחר לדמות לו דרך כבוד ולבלי לנגוע בכבוד שמים.

ובארנו, דכונה אחרת טמונה בלשון זה, כי אחרי שכפי המבואר בפרשה, סירב עשו לקבל המתנות, כמו שאמר (פ' ט') יש לי רב, ויהי לך אשר לך, אבל יעקב רצה בחיוב שיקבל ממנו, כמו שכתוב ויפצר בו (פ' י"א), ורצה בזה, מפני שעפ"י זה יהי' יותר בטוח שיטה לו עשו שלום

ולא יפגע בו — ועל זה יסובב המאמר כדאות פני אלהים, כפי שיתבאר:

כי אחרי שהתנצל עשו על סירובו לקבל מפני „שיש לו רב" — על זה רמז לו יעקב, כי אין כונתו בנתינת המתנות לו מפני שחסרים הם לו ודרושים לו — לא כן כונתו, אך מפני שכן דרך הכבוד וההודאה. וראי' לזה ממה שבקבלת פני שכינה נוהגים שלא לראות פני ה' דיקם, אעפ"י שבודאי אין לה' חפץ בהמתנות ואין דרושים לו, אך מפני שכן דרך הכבוד, וגם כאן כונתו בלשון כראות פני אלהים, לא בשביל צרכו בהם, כי אם מפני שכן הכרת רגשי כבוד, ולכן אין דדוש לו (לעשו) לסרב מלקבלם.

כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים (ל"ג י')

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם. והנה בגמרא סוטה (מ"א ב) אמרו, מותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר (ישעיה, ל"ב ה') לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע, וזה מוסב על לעתיד לבא, מכלל (כך מדייקים בגמרא) מכלל דבזמן הזה שרי. ורבי שמעון בן לקיש מביא סמך מפסוק שלפנינו שאמר יעקב לעשו כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים.

ושוב באו בגמדא שם מאמרים מנגדים לזה, אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו חנופה אפילו עוברים שבמעי אמן מקללין אותו, שנאמר (משלי, כ"ד כ"ד) אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים יזעמוהו לאומים, ואין קוב אלא קללה שנאמר (פ' בלק, כ"ג ח') מה אקוב לא קבה אל, ואין לאום אלא עוברים, שנאמר (ר"פ תולדת) ולאום מלאום יאמץ, ועוד אמרו, שנופל (החונף) בגיהנם ובידו של התנוף, ולכאורה המאמרים סותרים זה את זה, כי מה שהראשונים מתירים, האחרונים אוסרים, וצריך לכוין סברתם במה פליגי, כי בודאי לא מסתימת הכתובים בלבד, כי הן גם המתידים ידעו את הפסוקים שמסמיכים האוסרים, והאוסרים ידעו את הפסוקים שמביאים המתירים, ולכן בהכרח צריך לומר, כי לבד הוראת הפסוקים יש לכל אחד טעם וסברא.

ואפשר לומר, דלא פליגי, רק אלה המתירים איירו בחנופה שאינה נוגעת בדין ולמעשה נגד הדין וההלכה. וכמו הקריאה לנבל נדיב ולכילי שוע, שבקריאה דיקה התמה חנופה זו, ואלה האוסרים איירו, כשהחתפים מצדיקים את המעשים הרשעים של הרשע, מה שעושה נגד הדין, וכמו הסמך שמביאים מפסוק אומר לרשע צדיק אתה, אשר בזה הוא מצדיק מעשיו הרשעים.

ועפ"י זה יתאמתו הדעות והאסמכתות מהפסוקים.

וכי יש לי כל (ל"ג י"א)

ועשו אמר יש לי רב (פסוק ט'), ולא „כל", מפני כי האנשים הגסים אין מסתפקין לעולם במה שיש להם, ותמיד אינם שבעים, ולכן אמר עשו יש לי רב ולא כל. אבל הצדיקים והחכמים מסתפקים במה שיש אתם, ולכן יעקב במדותיו הצנועות, שלא ביקש מה' רק „לחם לאכל ובגד ללבוש" (ר"פ ויצא, כ"ח כ) — אמר עתה יש לי כל.

הילדים רכים והצאן והבקר עלות עלי ודפקום יום אחד ומתו כל הצאן (ל"ג י"ד)

הלשון כל „הצאן" שבסוף המאמר כמו מיותר, דהא הלשון ומתו מוסב עליהם. אך אפשר לומר, משום דאם לא הי' אומר „כל הצאן" הי' מוסב הלשון „ומתו" על כל השמות הקודמים, וגם על הילדים, וקיי"ל שאל יפתח אדם פיו לשטן (כתובות ח' ב'), לכן חזר ושינה סמוך להלשון ומתו — כל הצאן.

ובגמרא שם מביא ראי' לזה שלא ליפתח פה לשטן מפ' דישעי' (א) כסדום היינו לעמורה דמינו, ומיד אחר זה אמר הנביא שמעו דבר ה' קציני סדום, וי"ל דלכן נראה להגמרא להביא מחתם ולא מכאן, מן התורה, משום דשם נראה תוצאת הפתיחה, כמבואר.

וע"ע מש"כ בענין זה בפ' נח בפסוק וישת מן היין (ט' כ"א).

ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר אתי (ל"ג י"ד)

רש"י פירש, לרגל המלאכה — לפי צורך מהלך המלאכה המוטלת עלי להוליך, עכ"ל. אבל קשה להבין באור זה בלשון מלאכה, יען כי שם מלאכה יונח ביותר על פועל כפים ועבודת יד, כמו ועשית כל מלאכתך (פ' יתרו, כ' ט'), מלאכת עבודת הקודש (פ' ויקהל, ל"ז א'), עושה מלאכה על האבנים (ירמיה י"ח ג'). ויותר מכוון הי' לומר כאן לרגלי העבודה אשר נטל עלי, וכמו באיכה (ג' כ"ח) כי נטל עליו, ובש"ב (כ"ד י"ב) שלש אנכי נוטל עליך, שהכונה מטיל אני עליך לחובה, וכאן הי' במשמע, לרגלי העבודה המוטלת עלי, כאבי המשפחה, להנהיג את כולם.

ועל דעתי אפשר לפרש הלשון לרגל המלאכה, כי מוסב על טובו והונו, כי כן מצינו שאלה נקראו מלאכה, כמו בפרשת משפטים (כ"ב ז') אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, שהמובן הוא על כסף וזהב שבפסוק הקודם שניתן לו לשמור. והנה קורא לזה מלאכת רעהו, ובפרשה ויקהל (ל"ו ד') והמלאכה היתה דים לכל המלאכה, שהמובן הוא, שכל ההון הנצבר, כסף

וזהב וכל צרכי הבנין הי' די לתוצאה כל העשיה הכללית*). ובשמואל א' (ט"ו ט') וכל מלאכה נמבזה אותה החרימו, דהמובן הוא, כל שלל המלחמה הפחות, ובנחמיה (ז' ע"א) נתנו לאוצר המלאכת, כלומר, לאוצר הכסף — וגם כאן יתבאר לרגל המלאכה — לרגל טובי והוני אשר אתי, והם הצאן והבקר.

וקרוב לומר, כי על כן נקרא כסף וזהב בשם „מלאכה", משום דתכלית הכסף הוא לעשות בו מלאכה ועסק, ואם לא יעשו בו מאומה יכלה קרנו. וגם תכנית מערכת העולם יהרס.

ויצב שם מזבח (ל"ג כ')

בסדור הקמת מזבח מצינו ביותר הלשון „בנין", כמו בנח (נח ח' כ') ויבן נח מזבח, ובאברהם (פ' לך, י"ב ח') וביצחק (פ' תולדות, כ"ו כ"ה) ובמשה (ס"פ בשלח). ועוד כמה פעמים במקרא, ובאן כתיב הלשון ויצב. וצריך טעם.

ואפשר לומר בטעם הדבר, משום דלשון בנין יונח על בנין חזק מהרבה אבנים, וכמו בסוף פרשה יתרו (כ' כ"ב) ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, אבל ביעקב מצינו שהי' מקים מצבות מאבן אחת, כמו בר"פ ויצא (כ"ח י"ח) ויקח את האבן וישם אותה מצבה, ובסוף פרשה הנ"ל (ל"א מ"ה) ויקח יעקב אבן וירימה מצבה, ובסוף פרשה זו (ל"ה י"ד) ויצב יעקב מצבה, ועל כזה לא יונח לשון בנין כי אם הקמה המשותפת עם הפעל נצב, וזוהי כונת הלשון ויצב שם מזבח.

ועי' ברש"י ריש פרשה שופטים בפ' ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך, ופירש"י ואעפ"י שהיתה אהובה בימי האבות ויתבאר בסמוך בפסוק.

ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל (ל"ג כ')

בתלמוד מס' מגילה (י"ח א') אמר רבי אלעזר. מניין שהקב"ה קרא ליעקב אל, שנאמר, ויקרא לו אל — ומי קראו אל — אלהי ישראל. וכפי הנראה מפרש סגנון הלשון בסירוס, כמו דכתיב ויקרא לו אלהי ישראל — אל.

ומפרש עוד, דאי סלקא דעתך יעקב קראו למזבח אל, אם כן ויקרא לו יעקב מבעי לי', אלא ויקרא לו אלהי ישראל אל, כלומר הקב"ה קראו ליעקב אל.

---

*) אמנם כי זה מקרה מצוין בכל המקרא שבפסוק אחד יבאו שני שמות דומים במבטאם ושונים בענינם, כמו זה, והמלאכה היתה דים לכל המלאכה, הראשון מענין רכוש וחפצים, והשני מענין עלילה כללית. ובמקומו בפרשה ויקהל בפסוק המובא כאן נבאר זה אי"ה. ונביא איזו דוגמאות לתמונה זו.

וטעם קריאה זו מפרש במ״ר כאן, שאמר לו הקב״ה, אני אל בעליונים ואתה אל בתחתונים, והכונה, מפני שהשם „אל״ הוא לשון תוקף וגבורה, כמו ביחזקאל (ל״ב כ״א) אילי גבורים, וקרא הקב״ה אלהותו עליו והשפיע עליו גבודת הנפש.

והנה הדרשה תדרוש, אך הכובד שבזה הוא מה שאמר „דאי סלקא דעתך יעקב קראו למזבח אל, אם כן ויקרא לו יעקב מבעי לי׳״, וזה פליאה גדולה מאין כמוה, כי הלא לפי סגנון והמשך לשון כל הפסוק אין צריך כלל לשנות כאן השם יעקב, כי הלא ענין הכתוב הזה כולו מוסב על השם יעקב שבפסוק הקודם, וכל הפעלים שאחר השם מוסבים אל שם זה בסגנון זה, ויבא יעקב שלם, ויחן (הוא) את פני העיר, ויקן (הוא) את חלקת השדה, ויצב (הוא) שם מזבח, ויקרא לו (הוא) אל אלהי ישראל, ואם כן, מהיכי תיתא ישנה כאן השם יעקב.

וכן נמצא בפ׳ תולדת ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכורה, הרי דכל הפעלים מוסבים אל שם עשו שאחר הפעל האחרון, וכאן מוסבים אל השם שבפעל הראשון.

אך באמת כונה אחרת בלשון הדורש הזה, כונה עמוקה והגיונית. והבאור הוא, כי באמת על שנוי השם מיעקב לישראל נצטוה לאחר כל ענין זה להלן בפרשה (ל״ה י׳), והמלאך שאמר לו מקודם כי אם ישראל יהיה שמך, לא הי׳ לא לצוי ולא להתחלת הנהגה, כי אם מעין הודעה לעתיד, ואם כן, אחרי שעוד לא נצטוה על קריאת שם ישראל, הלא הי׳ לו לקרוא למזבח אל אלהי יעקב ולא אלהי ישראל.

וזו היא כונת הלשון „דאי סלקא דעתך יעקב קרא למזבח אל, אם כן ויקרא לו אלהי יעקב מבעי לי׳״, ובא הלשון קצר, נרמז רק במלה אחת, נקודת הדרש, שהוא השם יעקב. אבל אם הקב״ה קראו אל אלהי ישראל לא קשה, יען כי כן דרך הכתובים לקרוא שם בלשון עתיד, וכמו למעלה בפרשה, על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה (ל״ב ל״ג) ועיין מזה במס׳ כתובות י׳ ב׳.

והנה אף כי חדוש זה כבר הבאנו בתורה תמימה. אך למען כבוד חז״ל שלא יהיו דבריהם מופלאים בפליאה שאין למעלה ממנה, אמרנו להביאו גם כאן, ונקוה, כי יעלה לרצון.

וכאן נוסיף סמך ראי׳ להכרת דרשת חז״ל דלשון הפסוק הזה יקרא בסירוס, ויקרא לו אלהי ישראל אל ממה שכתוב דיש פרשה שופטים (ט״ז כ״ב) ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה׳ אלהיך, וכתב רש״י (ממדרש) מצבה — היא מצבת אבן אחת להקריב עליה, עכ״ל. וטעם הדבר שמוסב זה על הקמת אבן אחת הוא מלשון „הקמה״, כמו שבארנו במאמר הקודם,

מדלא כתיב ויבן, כמו בנח (נח ח׳ כ׳), ובאברהם (לך, י״ב ה׳), וביצחק (תולדות, כ״ו כ״ה). ובמשה (ס״פ בשלח) ועוד. אבל הלשון הקמה הוא משותף עם לשון הצבה, וכמו ביעקב כאן כתיב ויצב שם מזבח, ומצינו שבלשון זה מרומז הקמה מאבן אחת, כמו בריש פרשה ויצא (כ״ח י״ח) ויקח את האבן וישם אותה מצבה, וכן בסוף הפרשה שם ויקח אבן וירימה מצבה.

ועוד כתב רש״י בריש פרשה שופטים על הלשון אשר שנא ה׳ אלהיך, וכתב בזה הלשון, ואעפ״י שהיתה (הקמת אבן למצבת מזבח) אהובה לפני המקום בימי האבות, עכשו שנאה ה׳, יען שעשאוה אומות חק לע״ז, עכ״ל. והנה לא מצינו מזבח מהקמת אבן אחת רק ביעקב כאן דכתיב ויצב יעקב מצבה, והיא מאבן אחת כמו שבארנו, אבל לא מצינו שהיתה מצבה כזו אהובה לפני המקום.

אך לפי דרשת חז״ל דהמשך הכתוב ויקרא לו אל אלהי ישראל יקרא בסירוס, ויקרא לו אלהי ישראל — אל, מתבאר שאמנם היתה מצבה זו אהובה למקום, מדקרא לה הוא בעצמו שם.

ותצא דינה (ל״ד א׳)

במדרש אמרו. שהי׳ קשה לשכם להוציאה מתוך ביתה, כי סירבה לצאת, עד שאסף מנגנים עם כלי זמר סביב הבית ונגנו ופרטו על כלי שיר, וכיון ששמעה כזה יצאה.

והנה בסוף מס׳ סופרים מבואר, שבעת ההיא היתה דינה בת שש שנים (ואין זה פלא בדורות הראשונים שהיו מתבכרות בקדמות שנים, כמבואר בסנהדרין ס״ט ב׳).

ובזה יתבאר במו״ק (ט׳ ב׳) אשה בת שיתין כבת שית לקל סבלא רהטא. ופירש״י, האשה אף כשהיא בת ששים שנה היא עם החושים מבת שש שנים לרוץ לקול נגינות וזמר, עכ״ל. ולא נתבאר מה שתפסו המשל „כבת שית״, אך לפי המבואר במס׳ סופרים שהבאנו, שבעת המאורע עם שכם היתה דינה בת שש שנים, ולפי המדרש שהבאנו שלא הי׳ יכול שכם להוציאה מן הבית עד שאסף סביב הבית מנגנים ושרים — הוי כונת הגמרא „כבת שית״, רמז לדינה.

ומה שתפסו המשל בהאשה „בת שיתין״, אפשר לומר עפ״י המשנה פ״ה דאבות בן ששים לזקנה. ורוצה לומר אף כי היא זקנה.

ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב (ל״ד א׳)

הלשון „אשר ילדה ליעקב״ כמו מיותר הוא, כי ידוע הוא מפרשת ויצא, ויתבאר במאמר הבא.

ותדבק נפשו בדינה בת יעקב (ל"ד ג')

הלשון „בת יעקב" כמו מיותר, דהא הענין מוסב אל הפסוקים הקודמים, וכל זה ידוע. וכן הערנו למעלה בפסוק א', ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב, וגם שם המלים „אשר ילדה ליעקב" כמו מיותרים, אחרי כי ידועים הם מפרשת ויצא.

אך יש לבאר זה עפ"י מה שאמרו בב"ב (נ"ח א') שופרי' דיעקב מעין שופרי' דאדם הראשון, ושופרי' דאדם הדאשון מעין שופרא של מעלה, כלומר, כתואר פני השכינה. ובא כאן הכתוב להודיע, שאעפ"י שלאה לא היתה יפת תואר, כמבואר בפ' ויצא (כ"ט י"ז), אך כנגד זה הי' יעקב נהדר ביופי, ואת יופי זה נחלה דינה, ובא הכתוב לרמז, שסבת דבקותו של שכם בה הי' מפני שהיתה בת יעקב, שהי' סמל היופי, וכן בפסוק הקודם מתאר אותה הכתוב בלידה ליעקב, שזהו סבה לכל המאורע שבפרשה, כלומר, יפיה שנחלה מיעקב.

וידבר על לב הנערה (ל"ד ג')

רש"י בשם המדרש מפרש, שהי' מפתה אותה בזה, שהי' מציע לפניה דלות אביה כנגד עשירות אביו שלו. ויתכן שדאה המדרש סמך לדרשה זו מלשון הנוסף לאבי שכם „נשיא הארץ", בפסוק הקודם, אשר לענין אין זה נ"מ, ובא לרמז שהי' מדבר על לבה מנשיאותו ומכבודו ועשרו.

כי נבלה עשה בישראל... וכן לא יעשה (ל"ד ז')

הלשון „וכן לא יעשה" אינו מקביל לכאן, כי מתכונת לשון זה, הוא בטוי רפה וקל, וכמעט רך וענוג, ונאמר בסגנון קל וידידות לזה העובר על דבר קל ורפה, ומכוונים בו לומר, שרק לא נאה ולא יאה לעשות כן, ולא מן הנמוס המפונק הוא, אבל על נבלה גדולה ועוול נודא לא יכון לשון רך כזה.

ואף כי מצינו קרוב ללשון זה בענין אמנון ותמר שאמרה לא יעשה כן בישראל (ש"ב, י"ג י"ב), אך שם הכונה, כי לא יעשה כן קודם נשואין, וכמו שאמרה לו, דבר אל המלך כי לא ימנעני ממך (שם י"ג), אם כן גוף המעשה אינו מן הנמנעות, אך לא בזמנו, ועיי"ש ברלב"ג, מה שאין כן כאן, שהיא מעשה רהב וחוצפה בעיקרה.

ולכן אולי אפשר לכוין כונתם בזה המבטא, כי לפעמים יקרה, כשעושה אדם עול לחבירו אפשר להנזוק להתנחם ולומר, יבא יום ואשלם לו במדה שעשה לי, ועל דרך הלשון בפרשה אמוד (כ"ד י"ט) כאשר עשה כן יעשה לו, וכמו שאמד שמשון על מעשה פלשתים עמו „כאשר עשו לי כן עשיתי להם" (ס' שופטים, ט"ו י"א), ומענין זה באבות (פ"ב מ"ו) על

דאטפת אטפוך, כלומר, על שהטבעת אדם בנהר הטביעו אותך, וכן בכלל ענין עונש „מדה כנגד מדה".

וזהו שאמרו כאן, כי נבלה עשה בישראל, ואי אפשר לנו להתנחם בתשלום גמול כזה, כי כן לא יעשה, אי אפשר לנו לשלם לו במעשה כזה.

ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה וידברו אשר טמא את דינה אחותם (ל"ד י"ג)

והמשך דבריהם הצעה על דבד המילה, ולא נתבאר על מה בא לכאן הלשון וידברו אשר טמא את דינה אחותם, והלא אין לו כל המשך לענין הבא, להצעה על דבר המילה.

וקרוב לומד עפ"י הידוע, דלשון „דבור" מורה על מבטא קשה ועזה (ע' מכות י"א א', ובמ"ר שמות פ' מ"ו, כל מקום שנאמר דבר, דבריה, הם אלות ותוכחות), וכאן היו בני יעקב חוששים אולי יכידו חמוד ושכם בעדמתם בטאו מקודם כעסם על מעשה שכם, ודברו עמהם קשות בדברי נאצה וגידוף, כנהוג ברגשי כעס, ואחדי כן דברו על דבר הצעת המילה, כי כן החליטו חוקרי תכונת נפש האדם, כי כאשר יוציאו דבר מלבו ישכך כעסו במעט, ועי"ז זה האמינו חמוד ושכם כי באמונה מדברים על דבר ההצעה, ויקבלו דבריהם.

ויתבאר בזה כי הלשון במרמה אינו מוסב על הצעת המילה, כי אם על הדבור הקשה הקודם לה, ועל כן תדגם אונקלוס במרמה — בחוכמתא, ובעלמא מתרגם בנכלתא (לבד בפ' תולדת בא אחיך במרמה, ושם תרגם גם כן בחוכמתא משום כבודו של יעקב, כדרכו בכזה בכ"מ).

לתת את אחותנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו (ל"ד י"ד)

ולהלן בפסוק י"ז אמרו, ולקחנו את בתנו, ולא את אחותנו, כמו כאן. ובאמת יותד נאות הי' לפניהם לוא אמרו גם כאן „את בתנו", כי הן הם באים כבאי כח מאביהם. וגם למה הדגישו לומר חרפה היא לנו, ולא בסתם כי חרפה היא מעשה כזה, וכמו בישעיה (ל' ה') לבשת וגם לחרפה, ובדניאל (י"ב ב') לחרפות ולדראון עולם.

אך אפשד לומר, כי במכוון אמדו כאן את אחותנו, וגם במכוון הדגישו לומד חדפה היא לנו, כלומר, לנו דוקא, יען כי כידוע „רוב בנים דומין לאחי האם" (ב"ב ק"י א') ולכשתלד דינה מעדל והבנים יהיו ערלים בלידה ובהנהגה, יאמדו, שהם דומין לנו כאחי האם, וזאת יהי' חרפה ביחוד לנו, כי מהם ילמדו ערכנו שלנו.

וטעם הדבר שרוב בנים דומין לאחי האם בארנו למעלה בר״פ תולדת בפסוק אחות לבן הארמי.

בהמול לנו כל זכר כאשר הם נמולים (ל״ד כ״ב)

הלשון כאשד הם נמולים לכאורה מיותר, דהא ענין מילה הי׳ ידוע אז בשמה עוד מימי אברהם, וגם הי׳ יכול לומר בקצור, בהמול לנו כל זכר כמוהם.

ואפשר לכוין כונת הלשון הזה עפ״י המסופר בגמרא סנהדרין (ל״ט א׳), אמר לי׳ קיסר לרבי תנחומא, תא ליהוי כולן לעמא חד, אמר לי׳ לחיי (לוא יהא כן), אנן דמהלינן לא מצינן מיהוי כוותייכו (פירש״י, אי אפשר שיהי׳ לנו ערלה), מהליתו אתון ותהוו כוותן, ע״כ.

והנה כאן חששו חמור ושכם להציע לפני אנשי עירם דבר האחדות עמהם ע״י המילה, כי אפשר שישאלו, אחרי שהם, משפחת יעקב, המועט כנגד בני העיר הרבים, דין הוא שהמועט יכנע להרוב להתדמות אליו, ולכן קדמו הם, חמור ושכם, להקדים, כי אחרי שהם נמולים שוב אין יכולים להיות כמונו (כפירש״י הנ״ל), אבל אנו יכולים להיות נמולין כמוהם. ויהי׳ המובן מן כאשד הם נמולים, כמו באשר, כלומר, יען כי הם כבר נמולים, וכמו שהשיב החכם הנזכר להקיסר, כמו שהבאנו.

ולא רחוק הוא למצוא חלופי כ״ף עם בי״ת (כאותיות בכל״ם המתחלפות בנקל, כידוע), כמש״כ הראב״ע בתהלים (כ׳ י׳) על הפסוק תשיתמו כתנור אש, כמו בתנור, ובאיכה (ד׳ ב׳) המסולאים בפז, פירש״י כמו כפז, ובפ׳ פנחס (כ״ז י״ד) כאשר מריתם, ובאורו כמו באשר, מלת הסיבה, וכן ידוע הלשון כחצות — בחצות (עיין ברש״י פרשה בא, בפ׳ כחצות הלילה, י״א ד׳).

עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ (ל״ד א׳)

הלשון להבאישני הוא מבטא קל לעומת הנעשה בהריגת כל אנשי העיר, כי ביוש ובאשה הוא דק דבר שאינו מכובד ומעשה בוז, ויותר הי׳ נכון לומר להרשיעני או להקניאני.

אך אפשר לקיים הלשון עפ״י המבואר בחו״מ סימן ל״ד סעיף י״ח, דמי שקל בעיניו להחליף או להכחיש דבורו נקרא איש שאין לו בושה, יען כי האדם המכובד נזהר לקיים דבריו, ומבואר שם שפסול לעדות, מפני שלא יחוש אם תוכחש עדותו.

וכאן הי׳ יעקב ירא, כי לבד מה שידונו אותו האומות על גוף המעשה בההרג הרב, עוד יבאישו אותו על אשר כחשו בהבטחתם לאנשי שכם להשלים להם לאחר המילה, וזה לא לכבודו לו ולשמו.

לא יקרא שמך עוד יעקב (ל״ה י׳)

ובאברהם כתיב (פ׳ לך, י״ז ה׳) ולא יקרא עוד את שמך אברם, וכאן לא כתיב „את” (לא יקרא את שמך), ובארנו שם בטעם הדבר, עיי״ש בפסוק הנזכר.

כי אם ישראל יהיה שמך (ל״ח י׳)

והנה אעפ״י כן, גם לאחר הבטחה זו, לא נעקר כולו השם יעקב, אך משותף הוא עם שם ישראל, ושם ישראל יהי׳ עיקר, ושם יעקב טפל לו. כן פירשו בגמרא ברכות (י״ג א׳). ועיין מה שכתבנו למעלה בפרשה זו (ל״ב כ״ט) בפסוק לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל בטעם הדבר שאנו אומרים בתפלה אלהי יעקב ולא אלהי ישראל.

והנה מבואר מפורש מכאן דהלשון „כי אם” מורה על עקירה חלקית ולא על עקירה תמה ועקרית, שהרי ה׳ אמר לו כי אם ישראל יהיה שמך, ובכל זאת לא נעקר שם יעקב כולו, אך נעשה טפל לשם ישראל, כמו שבארנו. ויותר מזה מצינו שגם הקב״ה קראו בשם יעקב לאחר צוי זה, והוא בעת ירידתו עפ״י יוסף למצרים, והוא בפרשה ויגש (מ״ו ב׳) ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה ויאמר יעקב יעקב.

ועפ״י זה אפשר להביא ראי׳ לדעת התוס׳ בסנהדרין (ס״ג ב׳) דאעפ״י דבני נח (אומות העולם) מצווים שלא לעבוד ע״ז, אעפ״י כן אין מצווים על השיתוף, כלומר, לשתף שם שמים עם עוד אלהות (ועל דרך הכתוב במלכים ב׳, י״ג ל״ג, במנהג איזה אומות „את ה׳ היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים”).

וטעם הראי׳ מכאן, בהקדם הכתוב במ״ב (ה׳ י״ז) בעת שקיבל עליו נעמן לפני הנביא אלישע שלא לעבוד ע״ז, הבטיחו „כי לא יעשה עוד עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם לה׳”, ואלישע אמר לו לך לשלום (פסוק י״ט).

ובגמרא סנהדרין (ע״ד ב׳) אמרו לענין דאיירי שם, דהלשון „לך לשלום” מודה הודאה על הדברים הנשמעים.

ולפי זה אם נימא דבני נח מצווים על השיתוף, וכאן מבואר, דהלשון „כי אם” מורה רק על עקירה חלקית, ואם כן, כשאמר נעמן שלא יעשה עולה וזבח לאלהים אחרים כי אם לה׳, הרי הגיד, כי עכ״פ בשתוף יעשה, כהוראת הלשון „כי אם”, ואם נימא דבן נח מצווה על השיתוף, איך זה אמר לו אלישע בלשון „לך לשלום” שלשון זה מורה הודאה על דבריו לעבוד בשתוף, אלא ודאי דב״נ אין מצווים על השיתוף, וכדעת התוס׳. ועיין בשו״ע או״ח סוף סימן קנ״ו מה שנוגע מענין זה גם בזמן הזה.

ויהי בהקשתה בלדתה ותיאמר לה המילדת אל תראי כי גם זה לך בן (ל"ה י"ז)

לא נתבאר איזו מורא הי' עליה, עד שהמילדת מצאה לנכון לומר לה להרגיעה אל תראי, וכן אין מבואר, כי אם אמנם היתה יראה, מה המרגוע בהנחמה כי גם זה בן.

וישבנו שתי ההערות כאחת, כי כידוע במדרשים, ידעה רחל שעתיד יעקב להעמיד י"ב שבטים, ובלידתה זאת יבא האחרון, אך ידוע, כי „חבלי נקבה (כלומר, לידת נקבה) מרובים משל זכר" (נדה ל"א א'), והיא קשתה ללדת, כמפורש בפסוק בהקשותה בלדתה, לכן היתה יראה שהקשוי הזה מורה על לידת נקבה, ואם כן לא תשלים היא מספר י"ב שבטים, ולכן הרגיעה אותה המילדת, כי למרות הקשוי גם זה לך בן, והי' זה לה למרגוע ולנחמה.

ואמנם יש גירסא הפוכה בענין זה מכפי הגידסא שבגמרא, והיינו כי „חבלי זכר קשים משל נקבה" (עיין בבאור מתנות כהונה למ"ר ריש פרשה מקץ).

אבל אפשר לקיים שתי הגירסות, בהקדם שינוי הלשון שבגמרא, כי חבלי לידה של נקבה מרובים משל זכר, ובמדרש הלשון חבלי לידה של זכר קשים משל נקבה. והלשון „מרובים" אפשר להבין ביתרון זמן, והלשון „קשים" ביחס איכות, תכונת החבלים.

וזה יתבאר עפ"י הידוע, כי מבנה גוו של זכר חזק ואמיץ מבנין גווה של נקבה, והיא בטבע תולדתה חלושה ורפויה, ולכן בלידת זכר אעפ"י שגוף הלידה שלו קשה ביותר מפני תגברת גופו שמבעט בבטן אמו, אך לעומת זה הוא יוצא לעולם במוקדם, מפני שאף הוא מסייע לאמו בלידתה ולצאתו, ולא כן הנקבה, היא מפני חולשתה לא תוכל לסייע את אמה בצאתה, והאם לבדה תיגע בלידתה, ולכן חבליה מרובים בזמן.

וכה יתכונו הגירסות חבלי זכר קשים מחבלי נקבה, כלומר, קשים וכאבים באיכותם, וחבלי נקבה מרובים משל זכר, מרובים בזמן, מתמהמהת לצאת.

ואמנם בלשון המקרא יונח שם „קשוי" לסבות שניהם, לתכונת הלידה ולהמשך הזמן, יען כי איך שהוא שניהם מטרידים, אם כי באופנים שונים, והי' לרצון הנחה ודוחה בשניהם. וע' מש"ב בפ' ויצא בפסוק ואחר ילדה בת (ל' כ"א).

ויהי בצאת נפשה כי מתה (ל"ה י"ח)

הלשון כמו הפוך, כי איך יאמר בצאת נפשה טרם נדע כי מתה, והי' צדיך לומר להיפך, ויהי כי מתה בצאת נפשה. ויותר נכון, כי המלים „כי מתה" הם כמו מאמר המוסגר, כאשר כן נמצא במקרא ולשון „כי" הוא כמו כאשר מתה.

ותמת רחל ותקבר (ל"ה י"ט)

במס' מו"ק (כ"ח א') למדו מפסוק דפרשת חקת, ותמת שם מרים ותקבר, דבנשים תיכף למיתה קבורה (כלומר, שאין מעכבין הקבורה בשביל הספד וכבוד, כנהוג), משום דבנשים קרוב לניול. וטעם הלימוד מלשון ותמת מרים ותקבר, הוא עפ"י מה שדייקנו בתכונת הלשונות במקרא, כי כאשר יבואו שני פעלים סמוכים תכופים זה לזה בלא הפסקת זמן או מקום או ענינים אחדים מורים שהפעולות נעשו תכופות זו לזו בלא הפסקה.

ובמק"א הבאנו ראיות לזה, וכאן נביא אחדות מהן.

בפ' לך (ט"ז ד') ויבא אל הגד ותהר, דרשו במ"ד (והובא ברש"י) שהרתה מביאה ראשונה, ויסוד דרש זה על סמיכות הפעלים ויבא ותהר, תיכף לביאה הריון.

בפ' ויצא (כ"ט י') ויגש יעקב ויגל את האבן, פירושו במדרש (והובא בפירש"י), ויגל — כמו שמעבירין את הפקק מעל פי הצלוחית, כלומר, בקל מאוד, בלא פעולה אמצעית לסיוע. ודריש, ויגש, ויגל — תיכף להגשה גלילה.

ובס"פ בשלח ויבא עמלק וילחם, דרשו, שלא נהג כדרך הלוחמים שמודיעים מקודם שיבאו למלחמה, אך בא ונלחם, ודרשו זה מתכיפת הפעלים ויבא — וילחם.

ולכן למדו לענין קבורת מרים דכתיב ותמת — ותקבר, תיכף למיתה קבורה, ומטעם שנתבאר, משום ניול.

והנה מה שיש להעיר בזה, למה אחרה הגמרא להביא זה דבנשים תיכף למיתה קבורה מפסוק דמרים ולא מפסוק שלפנינו המוקדם בתורה, ותמת רחל ותקבר.

ואפשר לומר, דכיון דדין הגמרא מוסב על סתם נשים ואפילו זקנות ואפילו אלו שמתות בסתם מיתות, לא בלידה, לזה אין ראי' מרחל, שהיא מתה בלדתה, ובה הי' עכוב הקבורה יותר עלול לניול, כדרך היולדות ששופעות, ואין ראי' לכל הנשים, משא"כ במרים, כפי שבארנו.

ועפ"י זה יש להסביר מה שכתוב הלשון ותקבר, בלשון סתמי, ולא ויקבור אותה, בהסבה על יעקב, וכמש"כ ר"פ חיי, קבר אברהם את שרה,

קברו את אברהם את יצחק, ושמה קברתי את לאה (פ' ויחי, מ"ט ל"א), וגם כי הקבורה היא מחובת הבעל לאשתו (כתובות מ"ז ב'), והי' ראוי לעשות זה בעצמו.

אך מפני שמתה בלידתה, והיתה שופעת טומאה ודאית, לא רצה להטמא, ונקברה במצותו ע"י אחרים.

ובכל זאת, בהרצאתו ענין קבורתה לפני יוסף (ר"פ ויחי) אמר, ואקברה, תלה הפעולה בו, מפני כבודו של יוסף, שלא יתאונן על שהוציא פעולה זו ע"י אחרים ויחשב זה לפגיעה בכבודה.

ויצב יעקב מצבה (ל"כ כ')

ענין הקמת מצבה בכלל יש לבאר לסבת שני טעמים, הטעם האחד, כי מבואר במס' תענית (ט"ז א'), למה יוצאין (בתענית) לבית הקברות, כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים, ועוד שם (כ"ג ב') הלך דבי מנא ונשתטח על קברא דאבוהי' ואמר לו, אבא, אבא וכו', ובחגיגה ט"ז ב', כל ימיו הי' משתטח על קברו של אותו הרוג, ושם (כ"ב ב') הלך רבי יהושע ונשתטח על קברי בית שמאי ואמר נעניתי לכם (משפיל אני עצמי נגדכם) עצמות ב"ש. וביומא (פ"ז ב') לענין בקשת מחילה מן המת, מביא עשרה בני אדם ומעמידם על קברו ואומר חטאתי וכו'. ובסוטה (ל"ד ב'), פירש כלב מהמרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות בחברון, ובב"מ (פ"ה ב') למחר אזלי אשתטחי אמערתי', ובמכות (ה' ב'), הי' משתטח על קברו, ובאגדות מבואר בכונת יעקב שהציב מצבה על קבר רחל, מפני שצפה ברוח הקודש שעתידים ישראל לעבור דרך שם בגלותם, והציב מצבה, כדי שיראו ויתפללו שתבקש עליהם רחמים, וכלשון הפסוק בירמיה (ל"א י"ד) קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה וגו'. (ועי' בסמוך).

זה טעם אחד על ענין הקמת מצבה, עוד טעם, כי מבואר בספרי פרשה שופטים (כ"א ח') על הפסוק כפר לעמך ישראל, כי גם המתים צריכים כפרה, ומטעם זה נוהגים לנדור צדקה בעד נשמות המתים, כדי שתהא להם כפרה (שו"ע או"ח סימן תרכ"א סעיף ו') ועומדים סמוך לקבריהם ונודרים לשמם.

ומבואר מכל זה, דיש צד התחייבות מצד המתים אל החיים — לבקש רחמים עליהם, ומצד החיים אל המתים — לנדור צדקה עבורם, ומצינו שלאות בטחון לקיום ההתחייבות מקימים מצבה, כמו בסוף פרשה ויצא, בעת שכרת יעקב ברית שלום עם לבן העמיד יעקב מצבה לאות כי שניהם ימלאו חובותיהם זה לזה, כמו שכתוב שם (ל"א מ"ה) ויקח יעקב אבן וירימה

מצבה, ושם (פסוק נ"ב) עד הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבור אליך ואם אתה לא תעבור אלי וכו'.

וזהו ענין המצבה שבני משפחה מקימים על קבר הנפטר, שתהי' לעדות ששניהם ימלאו חובותיהם המשותפים, אלה (המתים) בבקשת רחמים על החיים, ואלה (החיים) בנדרי צדקה בעד נשמות המתים, כמבואר.

ובמס' מו"ק (ה' א') חקרו „רמז לציון קברות מן התורה", והביאו אסמכתות ורמזים שונים, ולכאורה יפלא שלא הביאו מפסוק זה, ויצב יעקב מצבה, אך באמת ניחא, דכונת הלמוד שם הוא רק לציון מפני הטומאה, כמו שמביאים מפסוק דיחזקאל (ל"ט ט"ו) וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון, הרי דגם על עצם לבד ואבר לבד צריך לציין המקום מפני הטומאה, והוא חיוב מדרבנן כמבואר בנדה נ"ז א'. ועל כן אמרו על זה רק „רמז" כמו שהבאנו, אבל כאן בהקמת יעקב מצבה הוא לכונה אחרת, כמו שנתבאר, ואין ראי' מזה לציון מצבה לעצם או לאבר.

וראיתי להעיר כאן מה שאני תמה בכלל על ענין השתטחות על קברי אבות וצדיקים, כעין המון המאמרים שהבאנו למעלה, הן אחרי כי גזירת קדומה וטבועה מראשית הבריאה על כל אדם „ואל עפר תשוב" (פ' בראשית, וע' שבת קנ"ב ב') ומבואר בירושלמי נזיר פרק ז' הלכה ב', דלאחר מאה ועשרים שנה ממיתת האדם כל גופו חוזר לתרווד רקב (כף עפר), ואיך זה שייך כי על מקום כזה שאינו מכיל כמו כל מאומה אליו ידרשון ועליו ישתטחו ויתפללו ויבקשו וכו'.

אך כפי המתבאר במס' שבת קנ"ב ב' זה הוא רק בסתם אנשים, אבל עצמותיהם של צדיקים אין נרקבות לעולם, והגזירה „ואל עפר תשוב" מתקיים בהם בשעה אחת לפני תחיית המתים, וכן עצמות יוסף ויהודה (ע' מס' מכות י"א ב'), ולפי"ז נכון המנהג.

ועוד מה שראיתי להעיר בזה הענין מה שאמרו במשנה א' פרק ב' דשקלים, אין עושין נפשות (כלומר, ציונים, מצבות) לצדיקים, שדבריהם הם זכרונם. והנה ממה שהקים יעקב מצבה לרחל לא קשה, מפני הטעם שהבאנו למעלה, אך מה שקשה לי, כי לפי הטעם שדבריהם הם זכרונם הי' יותר נכון לומר אין עושין נפשות לחכמים, כי מחכמים ישארו דברי תורה וחכמה לזכרון, אבל צדיקים אין הכרח שיהיו גם בעלי תורה כאלה שישארו לזכרון, וכפי דמשמע מפסחים מ"ט רע"ב, לעולם ימכור אדם מה שיש לו וישא בת ת"ח, לא מצא בת ת"ח ישא בת גדולי הדור, ופירש"י, גדולי הדור צדיקים, הרי דאין הכרח שהצדיק יהי' גם ת"ח, ולפי הלשון

לצדיקים הי' צריך לומר שמעשיהם הם זכרונם, כי מתעודת צדיקים לעשות צדקה וחסד ומע"ט וכו'.

ואפשר יש לומר, משום דמצינו שם „דבר" שיונח לא רק על דבור שפתים כי אם על דבר מעשה ממשי, כמו מה' יצא הדבר, וזה הדבר אשר תעשה (פ' תצוה), ובפ' מטות כל דבר אשר יבא באש, וכן דבר רע בסיר (מלכים ב', ד' מ"א), דבר מר (תהלים ס"ד ד') ועוד הרבה, ולפי זה כלול בלשון „דבריהם" — גם מעשיהם. ומזה אנו למדין קל וחומר לחכמים, שדבריהם (ממש, ניב שפתים או כתוב בספר) בודאי הם זכרונם.

וילך ראובן וישכב (ל"ה כ"ב)

ראה לפנינו להלן בפ' תבא בפסוק ארור מכה רעהו בסתר (כ"ז).

וילך ראובן וישכב את בלהה ויהיו בני יעקב שנים עשר (ל"ה כ"ב)

כמה קשה לכוין שייכות הענין ממנין בני יעקב לענין זה של ראובן. ואפשר לפרש עפ"י מה שאמרו במס' שבת (נ"ה ב') מוצל אותו צדיק (ראובן) מאותו עון, אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה, עלבון אמו תבע, אמר, אם אחות אמי (רחל) היתה צרה לאמי, עוד שפחת אמי (בלהה) תהא צרה לאמי, עמד ובלבל את יצועה, ומעלה עה"כ כאלו שכב, ע"כ.

והנה באמת מבואר במדרשים, שטרם לקח יעקב את בלהה ואת זלפה לנשים שחרר אותן, כדי שהולדות לא יתיחסו אחריהן. כדין ישראל הבא על השפחה הולד כמותה (עיין בקדושין ס"ח ב'), ורק ראובן לא ידע מזה וחשבן לשפחות.

וזה שמעיד הכתוב כאן, דעל כרחיך צריך לומר דשחרר אותן יעקב, משום דאם לא כן הרי לא היו לו שנים עשר בנים, שיתיחסו אחריו, כי אם שמונה, יען כי הארבעה של השפחות לא היו מתיחסות אחריו. ואמר הכתוב, וילך ראובן וגו' שטעה בדבר, שחשב שהיתה בלהה עדיין שפחה, ובאמת היתה משוחררת, וראי', שהרי בני יעקב היו שנים עשר ואם לא שחררה לא היו שנים עשר, כמבואר. ומדויק שייכות המנין של בני יעקב לענין ראובן.

ותמנע היתה פלגש לאליפז ותלד לו את עמלק (ל"ו י"ב)

לא נתבאר לאיזו מטרה יסופר יחוסו של עמלק שנולד מפלגשו של אליפז. ואפשר לומר, דכונה עיקרית בספור זה, יען כידוע בפרשה דברים צוה ה' למשה אתם עוברים בגבול בני עשו אל תתגרו בם (ב', ד' ה'), ואחר שכאן מבואר, שעמלק הוא נכדו של עשו (ובני בנים כבנים). וידוע

כי נצטוינו על מחית עמלק (ס"פ תצא, כ"ה י"ט), ואם כן, איך יתאימו שתי האזהרות הקצוניות, מניעת ההגרה (חפוש תואנה או סבה להרע להם) מצד אחד וחיוב המחיקה מצד שני. ואם תתקיים האחת תבטל השניה.

ולכן סיפר הכתוב, כי אמנם הי' עמלק בן אליפז בן עשו, אך לא מאשתו הנשואה רק מפלגשו, ובנים כאלה אין מתיחסים לבנים, וכמו ביצחק, כי ביצחק יקרא לך זרע (פרשה וירא) יען כי נולד מאשתו הנשואה. וכן אמרה רבקה לעבד אברהם, בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור (פרשה חיי, כ"ד כ"ד), וכיונה בזה לומר, שאעפ"י שהי' לנחור נשים פלגשות, וגם הן הולידו לו, כמבואר בס"פ וירא, ופלגשו (של נחור) ושמה ראומה ותלד לו... אך אין הבנים מפלגשות מתיחסות אחריו, ולכן הדגישה, כי אביה הוא בן מלכה אשר היתה אשתו הנשואה של נחור.

ולפי זה בענין שלפנינו תתקיימנה שתי האזהרות, אתם עובדים בגבול בני עשו אל תתגרו בם, בבנים המתיחסים אחריו, שהם מנשיו הנשואות, ומצות מחית עמלק הוא זה שנולד מפלגשו של בנו אליפז, שלא יקרא זרעו, כמבואר. ולכונה זו סיפר הכתוב תולדתו של עמלק.

ועי"ע מש"כ השייך לפסוק זה בפ' אמור בפסוק וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם (כ"ג כ"א).

בת מי זהב (ל"ו ל"ט)

הראב"ע כאן כותב בזה"ל, מי זהב, כך שמו. ואחרים אמרו, רמז לעושים זהב מנחושת, ואלה דברי רוח, עכ"ל. ואני מסופק בכונת „הרוח" הזה, אם הוא מכוין להכחיש אפשרות הפוך נחושת לזהב, או כי רוצה רק לדחות את דעתם של אלה הרוצים להעמיס רמז זה בשם „מי זהב", לומר, שהפסוק מכוין לזה.

ומה שהבאני לספק זה, הוא מה שמצאתי בספר ספרדי בשם „נפלאים מעשיך" (נדפס בליוואדנא, איטליא) כותב, שמצא בכת"י תחבולה לעשות זהב מנחושת, ומבאר שם אופן המעשה.

ומי שגרסה נפשו לדעת פרטי המעשה, ימצא אותם מפורשים בספרי מקור ברוך חלק שלישי פרק י"ט, סוף סעיף ו' (ולא רב העמל והטיפול בזה).

אלוף תמנע (ל"ו מ')

ולמעלה (פסוק י"ב) כתיב ותמנע היתה פלגש ובפסוק כ"ב כתיב ואחות לוטן תמנע, ואם כן היתה אשה אלוף, כמו שאמר בפסוק זה אלוף תמנע, וכמו בפ' הבא אלוף אהליבמה, אחת מנשי עשו (למעלה פ' ב').

אך אפשר הי' שם תמנע משותף לגברים ולנשים, כמו שמצינו הרבה

שמות כאלה, כה מצינו שם אביה בן שמואל (ש"א, ח' ב') ובן בכר (דהי"א, ז' ח') ובן ידבעם (מ"א, י"ד, א' וי"ז), וכן בשם זה היתה אשה, אשת חצרון בן פרץ (דהי"א, ב' כ"ה) ואמו של חזקיהו (דהי"ב, כ"ט א'), וכן השם גמר בן יפת (פ' נח, י', ב'—ג') וגמר בת דבולים (הושע, א' ג').

אכן יען, כי השם תמנע לא מצינו בגבדים, אפשר לומר, כי אמנם אותה תמנע היתה מושלת בתור אלוף, וכמו אהליבמה כמש"כ, וכאשר כן מצינו נשים מושלות במדינת אפריקא (מס' תמיד ל"ב א') ובמ"ד אסתר (א') חשיב שמות הנשים שמשלו בעולם.

פרשת וישב

וישב יעקב (ל"ז א')

רש"י כאן מביא דרש אגדי, בקש יעקב לשבת בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לשבת בשלוה בעולם הזה, עכ"ל.

ובאור הדברים והיסוד שביקש יעקב לשבת בשלוה הוא, משום דהלשון ישיבה שתי הוראות, האחת ישיבה ולא עמידה על רגלים, כמו ועלי יושב על הכסא (שמואל א', א' ט') וביחזקאל (כ"ג מ"א) וישבתם על מטה כבודה, והשני' — על הישיבה במנוחה ושלוה, בשובה ונחת, כמו וירשתם אותה וישבתם בה (פ' ראה, י"א ל"א) וישב יהודה וישראל לבטח (מ"א, ה' ח') ובחגי (א' ד') העת לכם עתה לשבת בבתיכם ספונים, כלומר לשבת להתעכב במנוחה. והרבה כהנה, ובכל מקום צריך להבין כפי ענינו, כמו שאמרו במס' מכות (ח' א'), הכא מענינא דקרא והתם מענינא דקרא, ועיין יבמות ק"ב ב'.

ומזה טעם הדרשה הידועה על הפסוק דפ' אמור בסכות תשבו, תשבו כעין תדורו (סוכה כ"ח ב'), והבאור הוא, דאחרי שלא שייך לפרש תשבו היפך עמידה בסוכה, דזה לא יתכן, אך הכונה, תשבו — תתעכבו בה כדרך שתתעכבו בביתכם, וכדמפרש שם, שיהא אדם אוכל ושותה ושונה וישן ולומד בסוכה. (וע"ע מזה לפנינו בפ' אמור).

וכאן דכתיב וישב יעקב, הוי הוראת הלשון ישיבה במנוחה ושלוה, כמבואר, לכן נטרד בענין יוסף.

אך בכלל דבר פלא הוא, מה שאמר, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם בעולם הבא אלא שמבקשים לשבת בשלוה בעולם הזה — שהרי מכמה מקומות בתורה מתבאר שכר מצות לשבת בטח ושלוה ולהיות מבורכים בכל טוב, כמבואר בהמשך ספר דברים, ואיך יתכן שהבטחה כזו, תסבב הפסד שכר בעוה"ז.

וגם אמרו בתלמוד (הוריות י' ב') מי סגי לצדיקי דאכלי תרי עלמא, ואשריהם לצדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, בעוה"ז, ופירש"י, דהכונה שיהי' להם טובה בעולם הזה ובעולם הבא.

ומה שאמרו בברכות ה׳ ב׳ אין אדם זוכה לשני שולחנות (כלומר, לעוה״ז ולעוה״ב) — הנה כבר הגיהו שם בתוס׳ דצריך לומר „לא כל אדם זוכה לשני שולחנות״, כלומר, אבל יש שזוכים.

(ואמנם על דבריהם אלה יש להעיר, דמשמע מהם שדעתם, דהלשון אין אדם זוכה באורו כל אדם בלא יוצא מן הכלל, ועל כן הוכרחו להגיה „לא כל אדם זוכה״, ובאמת הם בעצמם כתבו מפורש, דהלשון אין אדם — באורו רוב בני אדם, אבל יש מעוט יוצא מן הכלל, שכן כתבו בשבת נ״ה ב׳, על מה שאמרו שם ארבעה מתו בעטיו של נחש, כלומר בלא כל חטא, רק מסבת הסתת הנחש ותוצאותיו (בפ׳ בראשית), והקשו מפסוק דקהלת אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ותירצו דזה ברוב אנשים קאמר, אבל יש מעוט אשר אמנם לא יחטא, ולפי זה למותר הי׳ להגיה בברכות כמו שהבאנו, יען כי גם הלשון אין אדם זוכה לשני שלחנות — ברוב אנשים איירי, וצ״ע).

וכן אמר הנביא ליהויקים (ירמיה כ״ב ט״ו) אביך הלא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה אז טוב לו, ובילקוט תורה פרשה ראה (רמז תתצ״א) חבב הקב״ה את ישראל שהוא מצוה אותם שלא יצטערו ויקבלו שכר. ואמרו בירושלמי סוף מס׳ קדושין, עתיד כל אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראו עיניו ולא נהנה (ולא אכל) מהם. ובזמן שאדם מצטער הקב״ה אומר כביכול קלני מראשי קלני מזרועי (חגיגה ט״ו ב׳), וידוע דמכמה מצות פטורים בעת שמצטערים, כמו מתפילין במיחוש ראש (ע׳ או״ח סימן ל״ח ס״ט) ומסוכה בשעת גשמים, ואיך יתכן כאן שיסבב הקב״ה ליעקב צער על שביקש לישב בשלוה, הלא זה פלא ולא ניתן להתיישב *).

אך מה נאמר, ראשי סחרחר ולבי ידאב למראה טעות אחת במלה אחת ברש״י כאן, טעות מגונה ובזויה, והיא הנותנת לכל הקושי שבזה, כי נוסח המדרש שמביא רש״י הוא במ״ר לפנינו בזה הלשון, אמר רבי אחא,

*) ועל פי מה שבארנו כאן פרשנו כונת הנוסח בברכת המזון... הוא יגמלנו לעד... ברכה, ישועה ונחמה, פרנסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב ומכל טוב לעולם אל יחסרנו. והנה הלשון „וכל טוב ומכל טוב״ הוא כמו כפל לשון, ולא נראה על מה בא הלשון לעולם אל יחסרנו, אחרי שכבר חשב הכל.

אך כונת הלשון „ומכל טוב לעולם״ מוסב על הטוב הנצחי, לעוה״ב, ואנו מבקשים, שאעפ״י שיגיע לנו ברכה ישועה ונחמה, פרנסה וכלכלה ורחמים וחיים ושלום וכל טוב, בעוה״ז, אעפ״י כן לא יחסרנו (כלומר, לא ינכה לנו) מן „כל טוב שהוא לעולם״, נצחי, אך יזכנו לנחול שני עולמות.

בשעה שהצדיקים מבקשים לישב בשלוה בא השטן ומקטרג ואומר לא דיין לצדיקים מה שמוכן להם לעולם הבא אלא שמבקשין עוד לשבת בשלוה בעוה״ז, ע״כ (כמו שכתוב ברש״י) ומסיים עוד המדרש, תדע לך שהוא כן, שהרי יעקב אבינו ביקש לישב בשלוה נזדווג אליו רוגזו של יוסף.

ומבואר מזה, דהגירסא ברש״י אמר „הקב״ה״ הוא טעות מגונה ע״י אחד המעתיקים — תחת „אמר השטן״. וחבל מאוד על מפרשי רש״י שלא עמדו על זה, בעת שהטעות מתגלה לא מרחוק, כי אם במ״ר כאן על אתר, והמעתיק את דברי רש״י אלה, גם אם עשה מעשה בלא דעת, הי׳ ראוי לקבל נזיפה על התרשלות ואי השגחה כזו.

וגם ראוי מאוד להודיע ולהזהיר בפומבי את כל מדפיסי ספרי ישראל בכל העולם, כי בעת שידפיסו חומשים עם פירש״י יזדרזו לתקן טעות מכוערה זאת.

והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה (ל״ז ב׳)

לא נתבאר לאיזו כונה סיפר הכתוב זה, וגם איזה יחס לזה עם הכתוב הבא וישראל אהב את יוסף וגו׳.

ואפשר לומר דכל עניני הכתובים מתיחסים זה לזה, והיינו שהכתוב מספר את ראשית הסבה משנאת האחים אליו, ואשר על כן התרועע רק עם בני בלהה וזלפה, יען כי וישראל אהב את יוסף ועשה לו כתונת פסים וישנאו אותו אחיו ולא יכלו דברו לשלום ולא התרועעו אתו, לכן לא מצא יכולת להתרועע רק עם בני השפחות, אשר בהכירם את קלות יחס תולדתם לא קנאו בו והתרועעו אתו.

ויבא יוסף את דבתם רעה (ל״ז ב׳)

ובפ׳ שלח בענין מרגלים כתיב ויוציאו דבת הארץ, וכן בפ׳ תצא בענין הוצאת שם רע כתיב כי הוציא שם רע, בשניהם בלשון הוצאה ולא כמו כאן בלשון הבאה, ויבא יוסף את דבתם.

ואפשר לומר, הטעם בשנוי הלשונות, דבמקום שהדבה היא כולה שקר מעקרה, כתיב לשון הוצאה שלשון זה מורה על הבדוי מלב, וכמו באיוב (ח׳) ומלבם יוציאו מלים, ובמקום שיש איזה יסוד להדבה כתיב לשון הבאה, שהביאו אותה ממקומה.

והנה כאן הי׳ ליוסף איזה יסוד לדבתו, כמו שביאר רש״י כאן, אך טעה בדמיונו, ולכן כתיב ויבא, ולא כן במרגלים ובשם רע שם הי׳ שקר מוחלט מעקרו, כתיב לשון הוצאה.

וישנאו אותו (ל"ז ד')

הנה זאת רגיל מאד, שהאב יאהוב את הבן זקונים ביותר, וכן הוא בטבע, ולא שמענו כמעט כי על זה ישנאו אותו יתר הבנים, ואדרבה, לפעמים גם הם מתגעגעים עליו בשעשועי חסד, וכאן מפרש ששנאו אותו על אשר ראו כי אותו אהב אביהם, וזה פלא.

ואפשר להסביר זה, כי לא על אהבתו אליו חרה להם, כי אם מפני שקנאו לאמותיהם, כי חשבו, שסבת אהבתו אליו, הוא לא מפני עצמיותו שלו, אך מפני אהבתו היתירה לאמו, ומכלל הן ראו שויון נפשו לאמותיהם וקנאו להן.

וראי' נאמנה לזה ממה שמצינו שראובן קרא לרחל „צרת אמי" (שבת נ"ה ב'), ומבואר מזה, שקנאו ליחוסיו הקרים אל אמותיהם והפכם לרחל.

וגם אפשר לומר סבת שנאתם לו עפ"י מה שאמרו בקדושין (פ' ב') דסתם אחים מן האב שונאים זה את זה, מפני שממעטין זה לזה בחלק ירושתם, וכאן הי' לאחים יסוד נאמן לזה, כי ידעו, שאברהם העביר את כל טובו מיתר בניו ליצחק, כמש"כ (ס"פ חיי, כ"ד ה') ויתן את כל אשר לו ליצחק, ויצחק נתן הכל ליעקב, כמו שאמר (פ' תולדות, כ"ז ל"ג) גם ברוך יהיה, ובזה הראה, כי לא רק שלא חזר מהברכות לו מסבת המאורע מההעדמה, אך גם קיים אותם, ולכן חששו כאן האחים שילך יעקב בדרכי אבותיו, ומיתרון אהבתו אליו יעביר כל טובו אליו. ולכן לא האהבה כשהיא לעצמה היתה הסבה לשנאה זו, כי אם מפני התוצאות האפשרות לבא מסבת האהבה.

ולא יכלו דברו לשלום (ל"ז ד')

הלשון „דברו" אינו מבואר ברחבה. ואפשר לומר, דהכונה, שלא היו יכולים לסבול גם כשהי' מדבר אתם דברי שלום. והלשון ולא יכלו דברו הוא לשון קצר. ושיעורו — ולא יכלו שאת דברו לשלום, וכמו בישעי' (א' י"ג) לא אוכל און ועצרה, דהכונה — לא אוכל שאת, ובתהלים (ק"א ה') גבה עינים ורחב לב אותו לא אוכל, וגם כן הכונה לא אוכל שאת, או לסבול, בנגוד להלשון אני אשא ואני אסבול (ישעיה, מ"ו ד').

ויותר נכון לפרש על דרך הפשט, כי המלה „דברו" באה בקיצור ובהבלעה תחת „דבר עמו". וקיצורים כאלה הוא חזון נפרץ במקרא, כמו ביהושע (ט"ו י"ט) ובשופטים (א' ט"ו) כי ארץ הנגב נתתני תחת נתת לי, ובירמיה (י' ב') בני יצאוני, תחת יצאו ממני, ושם (כ' ז') חזקתני ותוכל, תחת חזקת ממני, ובאיוב (ל"א ל"ז) מספר צעדי אגידנו. תחת אגיד לו. ובנחמיה (ט' כ"ח) ויזעקוך — תחת ויזעקו אליך, ועוד.

ועפ"י זה יתפרש בברכות (י"ב ב') דהלשון דכתיב בפרשה בלק כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו, ופירש"י, כרע שכב דמי לבשכבך ובקומך, שהקב"ה שומרנו בשכבנו ובקומנו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא עכ"ל. ולפי זה יתפרש הלשון מי יקימנו מענין רוגז והתקוממות, כלמר, מי יקום עליו להרגיזו ולזוז אתו ממקומו, ומלשון בת קמה באמה (מיכה, ז' ו') וכן קמו בי עדי שקר (תהלים, כ"ז י"ב), כי דרך עדי שקר לקום בעזות, וכה כונת הלשון מי יקימנו — מי יקום עליו, וכעין הפסוקים שהבאנו.

המלך תמלך עלינו אם משל תמשל בנו (ל"ז ח')

כפילת השררות, מן מלוכה ומן ממשלה, אפשר לבאר עפ"י מה שהגבילו חוקרי הלשון בתכונת השמות מלך ומושל, כי מלך הוא המולך ברצון העם, כלומר, שמקבלים אותו עליהם ברצון למלך, ומושל הוא הרודה בחזקה על העם מבלי שאל את פיהם. על דרך זה יתפרש כאן כפילת השררות, המלך תמלך עלנו — ברצון, או אם משל תמשל בנו בחזקה.

אבל עיקר כלל זה לא יתאמת, כי מצינו ביחזקאל (כ' ל"ג) נאום ה' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה אמלוך עליכם, הרי שמשתמשים בלשון מלוכה גם לרדיה בחזקה.

ועל דרך זה מפ' דיחזקאל פירשנו בר"פ ברכה ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, ולפי חז"ל מוסב זה על משה. ורוצה הכתוב לומר בזה, כי אעפ"י שאפשר למלוך גם ביד חזקה, אבל מלכותו של משה קבלו בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל, כלומר, כולם כאחד קבלו מלכותו באהבה וברצון, באין אונס.

ויותר קרוב לומר, דשם ממשלה יונח לא רק על ממשלת תקיפת מלכות בכח וביד חזקה, אך גם על תקיפת הרוח מאדם לאדם, כמו והוא ימשל בך, דהכונה שהוא יהי' תקיף עליך ברוח ותהיי נשמעת לו, וממובן זה הלשון ומושל ברוחו (משלי, י"ז ל"ב) שאין הכונה גבורת הגוף כי אם תקיפת הרוח. וזהו שאמרו, המלך תמלוך עלינו בגבורת הכח, או משל תמשל בנו בתקיפת הרוח שתהי' למעלה ממנו ונהי' כמו פחותים ממך ברוח.

ויחלום עוד חלום אחר ויספר לאחיו (ל"ז ט')

בחלום הראשון כתיב ויוסיפו עוד שנוא אותו, וכאן לא כתיב זה. ואפשר לומר בטעם הדבר עפ"י מה שאמרו בשבת (פ"ז א') דלשון „הגדה" מורה על דבור תקיף בשים לב, ומכנים חז"ל מלה זו בדרך משל ודמיון לדברים קשים כגידין (בסגנון לשון נופל על לשון, הגדה — גידין), ולכן בחלום הראשון דכתיב ויגד לאחיו, ועוד אמר שם שמעו נא, ומזה ומזה הי' נראה

להם כמו שאומר בגודל לב, שמעו נא את החלום ושימו לבכם לדבר החלום שאגיד לכם, ודנו מלשונו, כי כיוון להצפין בדבריו רוח מושל, ועוד הרגישו, כי רק להם סיפר החלום ולא גם לאביהם, ומכל אלה הי' להם סבה לשנוא אותו. אבל כאן בפסוק זה, בהחלום השני כתיב רק שסיפר (ויספר לאחיו) כמו ספור דברים בעלמא, על כן לא נתנו לזה ערך כונה מיוחדת מצדו אליהם, וגם כי סיפר אותו גם לאביהם, ולכן לא כתיב כאן וישנאו אותו, כי לא היו מתחשבין עם כל דבריו.

וראה במאמר הבא בטעם הדבר שלא סיפר לאביו גם את החלום הראשון.

ויספר אל אביו ואל אחיו (ל"ז י')

מה שלא סיפר לאביו גם החלום הראשון, אפשר לומר, משום דענינו של הראשון מכוון להפתרון שבא אחריו (בפרשה מקץ), והיינו כי לראשונה באו אליו רק האחים עם המטרה לקנות תבואה, וזה מעין החלום (הראשון) מאלמים אלומים, שזה התעסקות בתבואה, והבין, שענין החלום שייך כולו להם, ולכן סיפר אותו רק להם ולא גם לאביו. ולא כן החלום השני שהוא מכוון לביאת כולם אליו (כידוע בפ' ויגש), ולכן הגיד לו לבו, כי הוא שייך גם לאביו, וסיפר גם לו. וכן נראה מדברי אביו אליו (בפסוק הבא) הבוא נבוא וגו', ונראה, כי הציץ ברוחו שהחלום שייך גם לו.

הבוא נבא... להשתחות לך ארצה (ל"ז י')

מכאן סמכו לענין כמה דינים דסתם השתחויה הוא לארץ, כמו לענין עבודה זרה ולענין אבן משכית, דכתיב בהם לא תשתחוה (פ' יתרו וס"פ בהר) וכן לענין הודאה לה' וכהן גדול ביום הכפורים, ועוד.

ויש להעיר על סמיכתם לפסוק זה ועברו על הפסוקים בתורה הקודמים לפסוק זה, כמו בלוט, וישתחו אפים ארצה (פ' וירא י"ט א'), ובאליעזר עבד אברהם, וישתחו ארצה לה' (פ' חיי, כ"ד נ"ב).

אך הסברא בזה, דשם כתיב מפורש וישתחו ארצה, אם כן אין ראי' דהיכי דכתיב סתם השתחויה, כמו בענינים שהבאנו, בענין ע"ז ואבן משכית, דשם גם כן המובן מהשתחויה ארצה, אבל כאן, כשסיפר יוסף את החלום לאביו אמר, והנה השמש והירח משתחוים לי, ולא אמר משתחוים לי ארצה, ויעקב בחזירתו את דבריו אמר להשתחות לך ארצה, אעפ"י דיוסף לא הזכיר „ארצה", מתבאר מזה, דגם סתם השתחויה, כמו שאמר יוסף, הוא גם כן ארצה, משום דאם לא כן לא הי' בחזירתו את דבריו מוסיף לשון „ארצה".

ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר (ל"ז י"א)

לכאורה הוא לפלא, כי אחרי שאביהם ביטל את כל דבריו בביטול מוחלט, אם כן למה קנאו בו אחיו.

וקרוב לומר בטעם הדבר, כי קרוב לשער, שראו או הרגישו שאביהם „שמר את הדבר", והבינו, כי אמנם לא דבר רק הוא, ורק למען הרחקת קנאת אחים והרהורי שנאה, ביטל לפנים את כל הדבר, אבל בעומק לבו ראה בו איזה עתידות, ועל כן שמר את הדבר.

ויהי' לפי זה הלשון ואביו שמר את הדבר סבה למה שאמר מקודם ויקנאו בו אחיו, והוי"ו של ואביו באה תחת המלה „יען", ויהי' המשך הלשון ויקנאו בו אחיו יען כי אביו שמר את הדבר.

ובאמת מצינו שהוא"ו יבא תמורת המלה „יען", כמו בישעי' (ס"ד ד'), הן אתה קצפת ונחטא, ששיעורו, הן אתה קצפת יען כי נחטא, ובאיוב (י"ד י') וגבר ימות ויחלש, שבאורו, וגבר ימות יען כי יחלש (ויתמו כחותיו).

וכן נבאר כזה להלן בפרשה בפסוק וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו (ל"ט ג') ופירשנו הכונה שמזה ראה אדוניו כי ה' אתו יען כי ראה שכל מה שהוא עושה ה' מצליח בידו.

וכן מצינו כזה בחז"ל, בנדרים (פ"ג ב') האומרת קונם שאינני נהנה לבריות אין הבעל (או האב) יכול להפר, ויכולה הי' ליהנות מלקט שכחה ופאה, והכונה, שעל כן אינו יכול להפר, יען כי יכולה ליהנות מלקט שכחה ופאה, ולכן אין זה ענוי נפש אצלה, ולכן אינה מוכרחת להפרת הנדר, ובלא הכרח אין מפירין.

ובמס' ב"מ (ק"ג א') המקבל שדה מחבירו (באריסות) חולקין בזמורות ובקנים, ושניהם מספקין את הקנים, ופירשו בגמרא, דהלשון „ושניהם מספקין את הקנים" הוא נתינת טעם על זה שחולקין, כלומר, חולקין בזמורות ובקנים — יען ששניהם מספקין אותם ושייכים לשניהם. ולפי זה, הוא"ו מן ושניהם הוא במקום „יען".

הלא אחיך רועים בשכם (ל"ז י"ג)

לא נתבאר על מה באה הקדמה זו לענין השליחות, כי הלא בודאי ידע יוסף מזה, והי' לו להתחיל ישר בהשליחות, לך וראה. ויתכן, כי הי' יעקב דואג על היותם בשכם, מקום שהתושבים יתיחסו להם בשנאה על דבר ההרג הרב בתוכם ע"י שמעון ולוי, וכיון יעקב לומר בזה, כי אחרי שהם רועים במקום סכנה דרוש לבקר את שלומם ואת אשר אתם.

וקרוב לומר, דזו היא כונת הגמרא בסנהדרין (ק"ב א') דשכם הוא מקום

מוכן לפורעניות, וזה הוא מפני יחס התושבים למשפחת יעקב. ועיין עוד במאמר שאחר הבא על חזחידות יתירה ביחס לעיר שכם.

ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך
ואת שלום הצאן והשיבני דבר (ל"ז י"ד)

אריכות הלשון הזה אפשר לכוין עפ"י מה שכתב רש"י למעלה בפסוק (ב') ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, שענין הדבה הי' כלול משלשה ענינים, האחד שמזלזלים בבני השפחות (בבני בלהה וזלפה), והשני — שאוכלין אבר מן החי, והשלישי — שחשודין על העריות (ומתבאר שם שעינו הטעתו בכל אלה).

ולפי זה אפשר לומר, שצוה יעקב עליו ללכת ולראות ולהודיעו על אודות שלשה דברים אלה, ואמר, ראה נא את שלום אחיך — שלומם ביניהם, וזה כנגד הדבה שמזלזלין בבני השפחות, ואת שלום הצאן — אם הם (הצאן) שלמים בגופם, וזה כנגד הדבה שאוכלים אבר מן החי, והשיבני דבר — כנגד הדבה שחשודים על העריות (וזה לשון נקיה מן ערות דבר).

והשיבני דבר (ל"ז י"ד)

במאמר הקודם בארנו על דרך דרש אגדי את כונתו בלשון דבר. אכן עדיין צריך באור הלשון „והשיבני", כי זה ממילא ידוע, כי הלא תכלית השליחות הוא כדי להשיב. ואם למען הכונה שבמאמר הקודם ברמז מלת „דבר" הי' אפשר לבטא בלשון אחרת, כמו ואת דבריהם, וכדומה, אבל הלשון והשביני אינו מכוון, כמו שבארנו.

אך יתכן עפ"י מה שכתבו באגדות, שרצה לזכות את יוסף במצות כבוד אב, כדי שיהי' שליח מצוה, והמצוה תגן עליו לבל יהי' נזוק בדרך. אבל הן, כידוע, מגינה שליחות מצוה רק בהליכה ולא בחזרה, כמבואר בקדושין ל"ט ב' ובחולין קמ"ב א' — לכן פירש לו מפורש והשיבני דבר, כדי שגם בחזירתו יהי' מקודש במצוה מיוחדת, להשיב דבר אל אביו, ויהי' גם בחזירתו שליח מצוה.

ומה שלא הועילה לו כל זה, כי לבסוף נכשל ונטרד בשליחות זאת עד רדתו למצרים אחרי הרפתקאות שונות — הוא עפ"י מה שזכרנו למעלה במאמר שלפני הקודם, בפסוק הלא אחיך רועים בשכם, דמקום שכם נקרא „מקום מוכן לפורעניות", עיי"ש, ומקום כזה נקרא כמו „שכיח הזיקא", ובשכיח הזיקא מבואר במקומות הסוגיות הנזכרות שלא תגין שליחות מצוה, יען כי אסור לאדם להכניס עצמו למקום סכנה.

וימצאהו איש (ל"ז ט"ו)

ברש"י בשם מדרש, וימצאהו איש, זה מלאך גבריאל, עכ"ל. ולא נתבאר על מה נוסדה דרשה זו.

וקרוב לומר, משום דלשון „מצא" יונח על הרוב על דבר שמחפשין אחריו, כמו בס"פ ויצא, ויחפש ולא מצא. ובשה"ש (ה' ו') בקשתיהו ולא מצאתיהו, ובסמוך פסוק י"ז וימצאם בדותן, לאחר שחפש אחריהם, אבל על מקרה פגישה עם אדם שאין מחפשין אחריו יונח יותר הלשון ויפגשהו, כמו המחנה הזה אשר פגשתי (פ' וישלח, ל"ג ח') וכן במשלי (כ"ב ב') עשיר ורש נפגשו, ועוד הרבה.

ויען דכתיב כאן וימצאהו איש, ולא ויפגשהו, משמע שחפש אחריו והמתין עליו עד שיתעה בדרך כדי להורותו הדרך הנכון, וזה לא יוכל לסוב על אדם, כי מאין ידע אדם שיתעה בדרכו, ולכן דריש דמוסב על מלאך. ויען כי גבריאל המלאך מכונה „איש", כמו בדניאל (ט' כ"א) והאיש גבריאל, ומוסב שם על המלאך הנקרא בשם זה, לכן קראהו הדורש כאן איש, ועיין עוד בסמוך.

וטעם כנוי „איש" למלאכים, יתבאר עפ"י הכתוב ביחזקאל (א' י') בציור המלאכים „ודמות פניהם פני אדם", ובמ"ר פרשה קרח (פרשה י"ט) אמרו, גדול כחם של נביאים שמדמים דמות גבורה של מעלה לצורת אדם, שנאמר (דניאל, ה' טז) ואשמע קול אדם מדבר, ובשירת הים (פ' בשלח), ברצותם להפליג גבורתו של הקב"ה במלחמה, אמרו, ה' איש מלחמה. ובירושלמי יומא (פ"א ה"ה) על הפסוק דפרשה אחרי (י"ז י"ז) וכל אדם לא יהיה באהל מועד, אמרו, אפילו מלאך. ועיין עוד מזה בזהר פרשה משפטים, דף צ"ד ב'.

נסעו מזה (ל"ז י"ז)

במדרש כאן אמרו, נסעו ממדותיו של הקב"ה, וצדיך באור. וקרוב לומר עפ"י המבואר במדרש כאן על הפסוק הבא ויראו אותו מרחוק ויתנכלו אותו להמיתו, שראו, אשר בדיחוק הזמן יצא ממנו ירבעם בן נבט שהחטיא את ישראל בעבודה זרה, ועל יסוד זה רצו להמיתו עתה.

אבל מדותיו של הקב"ה אינן כן, אך הוא דן את האדם רק לפי מעשיו של אותה שעה שהוא נדון, כמבואר במס' רה"ש (ט"ז ב') ולמעלה בפרשת וירא בפסוק כי שמע ה' אל קול הנער באשר הוא שם, עיי"ש ברש"י (כ"א י"ז) ומש"כ אנו.

וזו כונת המדרש, שבלשון נסעו מזה שאמר לו המלאך צפון רמז שנסעו ממדותיו של הקב"ה שרוצים לדונו על העתיד.

ויראו אותו מרחוק (ל"ז י"ח)

שטחות הלשון מורה דכולם כאחד ראו אותו מרחוק, ואעפ"י שכח הראי' אין שוה בכל אדם, אך מבואר במס' בכורות (נ"ד ב') דאצל רועים שליט כח הראי' במרחק גדול, והם הלא היו רועים, כמבואר למעלה בפרשה, ולכן ראו אותו כולם מרחוק. וזה מדגיש הכתוב ויראו אותו מרחוק.

ויתנכלו אותו להמיתו (ל"ז י"ח)

הפעל „נכל" משותף עם הפעל „זמם", הסתר מרמה בלב, וכמו בפרשה פנחס (כ"ה י"ח) בנכליהם אשר נכלו לכם, כלומר, במחשבות מרמה.

ואמנם לפי זה לא יקביל הלשון ויתנכלו אותו, והי' דרוש לומר ויתנכלו אליו. ולכן פירש"י, אותו — כמו אתו עמו, כלומר, אליו, עכ"ל. אבל סתומים הדברים.

ואפשר לומר, דכונתו, דמצינו הלשון אתו עמו ומובנם — אליו. וגם כאן כן אעפ"י דכתיב אותו אבל המובן — אליו. אך לא פירש איפה הם הלשונות אתו עמו במובן אליו.

וקרוב לומר, כי בלשון אתו מכוין להלשון בס"פ נשא ובבא משה אל אוהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת וירבה אליו, והנה פתח בלשון לדבר אתו וסיים בלשון לדבר אליו. הרי דגם אתו הוא כמו אליו. וכן תרגם בשניהם אונקלוס למללא עמי', ואותו הוא כמו אתו.

והלשון „עמו" במובן אליו נמצא במגילת אסתר (ו') על שאלת המלך מה נעשה יקר וגדולה למרדכי, השיבו לא נעשה עמו דבר, והי' צ"ל לו, כלשון השאלה „למרדכי", אך הלשון „עמו" היינו לו, והוא כמו אליו.

ויתנכלו אותו להמיתו (ל"ז י"ח)

במדרש כאן איתא, שאמרו, נשסה בו את הכלבים. ושייכות עונש זה אליו אפשר להסביר, משום דהם חשבוהו למדבר לשון הרע, כמו שכתוב למעלה (פסוק ב') ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם (ועיי"ש ברש"י), ובגמרא פסחים (קי"ח א') מבואר, דזה המספר לשון הרע ראוי להשליכו לכלבים, ולכן רצו לענשו כפי מדתו.

וטעם שייכות עונש זה לבעל לשה"ר אפשר לומר עפ"י הפסוק דקהלת (י' י"א) ואין יתרון לבעל הלשון, ועל זה אמרו בגמרא תענית (ח' א') מי הוא בעל הלשון זה המספר לשה"ר (עי"ש ברש"י), ודרכו של כלב לנבוח בלשון. וביאור הלשון ראוי להשליכו לכלבים — כלומר, למי שמחזיק בטבע כלבים שנובחים בלשון.

ונראה מה יהיו חלמותיו וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אליהם ראובן וגו' (ל"ז כ'—כ"ב)

עיין רש"י ממדרש, דהלשון ונראה מה יהיו חלומותיו אינו מלשון האחים, אך בת קול יצאה לעומת דבריהם ונהרגהו, אמרה היא ונראה מה יהיו חלמותיו, נראה דברי מי יקום, שלכם או שלי (הכונה או שלי יתכן לומר דמכוון לזה שלפעמים באים חלומות עפ"י רוח ממרום, כמש"כ (פ' בהעלתך) בחלום אדבר ופירשו בברכות נ"ה ב', דהכונה ע"י מלאך). והוסיף רש"י לפרש, דע"כ אי אפשר לפרש שהאחים אמרו כן ונראה מה יהיו חלמותיו, שהרי אם יהרגוהו בטלו חלמותיו. עכ"ל.

והנה הלשון וישמע ראובן ויצילהו מידם אינו דבוק, דהא לעת עתה לא הציל אותו, כי לא נודע אם ישמעו אליו. והי' צ"ל וישמע ראובן ויאמר אל תשפכו דם וכו'. וגם כפל לשון ויאמר ויאמר אינו מבואר.

ואולי אפשר לפרש לשון זה ביחס אל הבאור שהבאנו על הלשון ונשמע מה יהיו חלמותיו שזה הי' בת קול — עפ"י מה שמסופר במס' תענית (כ"א א') אילפא ורבי יוחנן הוו עסקי באורייתא, דחיקא להו מילתא (היו בדחקות), אמרי, נקום וניזל ונעביד עסקא (נתעסק במסחר), אתו תרי מלאכי השרת שמע רבי יוחנן דאמר חד לחברי', נשדי עלייהו תקטלינהו, שמניחין חיי עולם (למוד תורה) ועוסקין בחיי שעה (במסחר וקנין), אמר לי' אידך, שבקינהו, דאיכא בהו חד דקיימא לי' שעתא (שיצליח במעשיו), רבי יוחנן שמע, אילפא לא שמע, אמר לי' רבי יוחנן לאילפא, שמע מר מידי, אמר לי', לא. אמר רבי יוחנן, מדמשמעי אנא ואילפא לא שמע, שמע מינה, לדידי קיימא לי שעתא, ע"כ.

ועפ"י זה יש לפרש כאן, דאחרי שהבת קול אמרה ונראה מה יהיו חלמותיו, ודבוק ללשון זה כתיב וישמע ראובן, וראה, כי רק הוא שמע ואחיו לא שמעו, יען כי לוא שמעו היו מסלקין עצמן מכל הענין, אמר, מדכולם לא שמעו ורק הוא, שמע מינה שעליו מוטלת הצלתו, והחליט להצילו ואמר כמו לנפשו לא נכנו נפש, ואח"כ החל לטעון בזה עם אחיו ויאמר אליהם אל תשפכו דם וכו', ומבואר כפילת הלשון ויאמר לא נכנו נפש ויאמר אליהם אל תשפכו דם. והוא, כי ויאמר הראשון אמר לעצמו, לאחר ששמע הב"ק, והשני לאחיו. כמבואר.

למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו (ל"ז כ"ב)

בספר זרע אברהם (מפרש למ"ר) פרשה וישב ובס' ילקוט אליעזר ערך חנוכה, אות כ"ז, הובא מדרש אגדה על הפסוק בשה"ש (ז' י"ד) הדודאים נתנו ריח ועל פתחינו כל מגדים, הדודאים נתנו ריח — זה ראובן שהציל

את יוסף (ממיתה), ועל פתחינו כל מגדים זו נר חנוכה, ע״כ. ונשאלתי על זה והשבתי:

כי כשנדקדק לדעת, למה בנר חנוכה מצוה להניחה בפתח היוצא לרשות הרבים, בפרהסיא, ובפורים מותר לקרוא המגילה אפילו בפנים חדר שבבית. אך הטעם בזה, מפני שנס פורים הי׳ בזמנו בפרסום גדול, ולכן אין צריך לפרסום מן הצד, כי מעצמו מפורסם, וקריאת המגילה היא רק מצות זכירה, ולא כן נס פך השמן בחנוכה לא נודע כי אם ליחידי סגולה שבמקדש, ולכן צריך לפרסמו, ועל כן מצותה להניחה לנר בפתח רשות הרבים, כדי לפרסמו להנס בפומבי.

והנה כונת הלשון „למען הציל אותו מידם״ כאן בפרשה הי׳ בודאי בסתר לבו של ראובן, יען כי לוא הגיד כזאת מפורש, בודאי לא שמעו לו אחיו, כי רצונם הי׳ להאבידו, ובכל זאת פרסמה התורה כונתו, ומתבאר מזה שדבר סתר של מצוה דרוש לפרסם.

וזוהי כונת המדרש, הדודאים נתנו ריח, זה ראובן (דודאים כנוי לראובן ע״ש וימצא דודאים בשדה, ויצא, ל׳ י״ד) שחשב מצותו בסתר ופרסמה התורה ענינו, כריח ניחוח, ועל פתחינו כל מגדים — זה נר חנוכה, כלומר, למדין אנו מזה לנר חנוכה שהנס הי׳ בסתר שצריך לפרסמו, ולכן מצותה להניחה בפתח היוצא לרשה״ר, משום פרסומא.

וישבו לאכל לחם (ל״ז כ״ה)

לא נתבאר כוונת תכלית הסיפור מישיבתם בסעודה, ומה נ״מ בזה לעניז. ואפשר לומר עפ״י המבואר במ״ר פ׳ נח (פ׳ ל״ח) כל מקום שנאמר וישבו לאכול, השטן מקטרג. וענין הקטרוג בזה יש לבאר עפ״י המבואר במס׳ ברכות ל״ב א׳, מלי כריסא זני בישי (כשהכרס מלא (שבע) נזון הנפש) בישי, שנאמר (פ׳ וילך, ל״א כ׳) ואכל ושבע ודשן ופנה וגו׳ (ועוד מביא שם פסוקים להוראה זו).

ועם זה ראוי לחעיר, כי בכל מקום דכתיב שם „לחם״ להוראת סעודה מוסב על סעודה גדולה ורחבה, לא רק לחם לבדו, כמו בפ׳ מקץ במאמר יוסף שימו לחם, ומוסב שם על סעודה רחבה לאורחים, ובשמואל א׳ (כ׳ כ״ז) מדוע לא בא אל הלחם, ומוסב שם על סעודת המלך (וע׳ לפנינו בר״פ ויצא בפסוק ונתן לי לחם לאכול), לכן אפשר שכונת הכתוב כאן בספור ישיבתם לסעודה להקל באיזה ערך את ענינם בזה עם יוסף, כי אחרי ששבעו בסעודה רחבה שלט עליהם השטן (היצה״ר) לעשות מעשה מוזר מהמכירה.

ועל מש״כ רש״י בפ׳ זה שנזדמנו לו בשמים כדי שלא יריח ריח רע ע׳ מש״כ בר״פ שמות בפ׳ ותחמרה בחמר ובזפת.

כי אחינו בשרנו הוא (ל״ז כ״ז)

ראה מה שכתבנו למעלה בפ׳ ויצא בפסוק ויאמר לו לבן אך עצמי ובשרי אתה (כ״ט י״ד).

הילד איננו (ל״ז ל׳)

ע׳ לפנינו בפ׳ תשא בפ׳ ומשרתו יהושע בן נון נער (ל״ג י״א).

הילד איננו ואני אנה אני בא (ל״ז ל׳)

טעם הדבר שייחס ערבות תוצאות האסון אליו יותר מאשר אל כל האחים הוא פשוט משום דמדרך העולם שהבכור נושא עליו אחריות כל אחיו, מפני שעיני כולם צופיות לדרכו ולהנהגתו, ומטעם זה מחויבים כל האחים בכבודו, ומטעם זה בכבוד כל אח גדול, אף שאינו בכור, (כמבואר בכתובות ק״ג א׳), יען כי בטבע שאח הולך בדרכי אחיו הגדול ממנו, ועיין עוד מענין זה לפנינו בפ׳ מקץ בפסוק ויקח מאתם את שמעון (מ״ב כ״ד).

וראיתי להעיר על מה שאמרו בסנהדרין (ו׳ ב׳) על לשון שאמר יהודה מה בצע כי נהרוג את אחינו (פסוק כ״ז), ואמרו, כל המברך את יהודה הרי זה מנאץ, ופירש״י כל המברך את יהודה, שמשבחו — על שלא הניח להרוג את יוסף, ולכאורה דבר פלא, כי למה יקרא לזה מנאץ.

ונראה לפרש הכונה בדרך פשוטה מאוד, יען כי לאדם גדול וצדיק לא יקביל השבח שאינו גזלן ורוצח, ושבחו הוא רק בצדקת מעשיו הטובים, ואם ישבחו אותו בזה שאינו רוצח וגזלן נראה כי אמנם הוא ראוי לזה, אלא שאינו מוציא זה אל הפועל, ואם כן שבח זה הוא באמת גנאי לו, וזו היא הכונה כל המברך (המשבח כפירש״י) את יהודה בזה שלא רצה להרוג את יוסף הוא באמת גנאי לו.

ועפ״י זה פרשתי בב״ב י׳ ב׳, אמר ר׳ אלעזר, גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה שנאמר, (ישעי׳ נ״ו א׳) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא, ולכאורה קשה, כי פתח במעלת צדקה לבד ומביא ראי׳ משתי מעלות, ממשפט ומצדקה.

אך הבאור הוא, כי המשפט לא יחשב למעלה, יען כי הפכו הוא גזל ועול, ואין ראוי לחשב פרט זה לזכות, ולא כן מצות צדקה, שבמניעתה הוא רק חסרון מצוה, אבל מעלתה גדולה שמקרבת את הגאולה, אך בתנאי

שבכלל הנהגת החיים ישמרו משפט, ובלא זה (כלומר, בהפכו) אין כל חשיבות בצדקה.

וקרוב לענין כזה יש להעיד בספר מלאכי בשבח הלוי (ב׳ ו׳) תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו כי מלאך ה׳ צבאות הוא. ויפלא מאוד מה שבח הוא לאיש רם המעלה כזה, כי לא נמצא עולה בשפתיו, ושבח כזה ראוי לאיש המוני, מן העם.

אך אפשר לבאר עפ״י המבואר בכ״מ בגמרא בגדולי החכמים שבא דין לפניהם ופסקו ואח״כ נוכחו שטעו, וחזרו ופסקו כדין, כמו שאמר אחד החכמים, דברים שאמרתי אליכם טעות הם בידי (שבת ס״ג ב׳), ורבא הדר מדבריו (כתובות י״ב ב׳) והרבה כהנה. וכן בחגיגה ג׳ ב׳ ת״ח שעוסקין בתורה, זה מטמא וזה מטהר. זה פוסל וזה מכשיר, אעפ״י שלבסוף באו לברור ההלכה, אבל הן מתחלה טעה אחד בדין, ועל כאלה אפשר להמליץ, אעפ״י שתורת אמת בפיהם, כלומר, שלבסוף עמדו על האמת, אבל מקודם הי׳ עולה בשפתותם, כי טעו ושגו, אבל זה הלוי יורה מתחילה דין אמת, ועולה (טעות) לא נמצא בו אף לזמן.

וישלחו את כתונת הפסים ויביאו אל אביהם ויאמרו (ל״ז ל״ב)

קשה להבין ענין שני הפעלים „וישלחו—ויביאו" הבאים כאחד, כי אם שלחו ע״י שליח הלא לא הביאו בעצמם, ולהיפך, אם הביאו בעצמם הלא לא שלחו ע״י שליח.

לכן אפשר לומר, כי הוראת הפעל וישלחו כאן אינו ממובן שליחות, כי אם מענין קריעה ונפוץ, כמו ביואל (ב׳ ח׳) ובעד השלח יפלו, ובאיוב (ל״ו י״ב) וחיתו מעבור בשלח, ובדהי״ב (כ״ג י׳) ואיש שלחו בידו שהבאור בכולם חרב המהרס ומנפץ, ונתערך כאן משם זה יחס הפעל, מענין קריעה והרס כי ברצותם להאמית ליעקב את דבר הטירוף ע״י חיות קרעו את הכתונת שלו לתלות דבר הקריעות בהן, ויהי׳ המובן מן וישלחו — ויקרעו.

ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו (ל״ז ל״ה)

מצינו בענין תנחומין הלשון וישלח דוד לנחמו (ש״ב, י׳ כ׳), או ויבאו אחיו לנחמו (דהי״א, ז׳ כ״ב), ועוד כאלה, אבל הלשון ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו — אינו פשוט, כי לשון זה מורה שכמו פתאום נתקבצו כולם כאחד לנחמו, וגם מורה הלשון ויקומו מעין התנפלות, בהתעוררות והתאזרות בגבורת הרוח, על דרך הלשון קומה ה׳ ויפוצו שונאיך (פ׳ בהעלתך, י׳ ל״ה), ומה היתה הסבה כאן להתעוררות כולם כאיש אחד לנחמו.

וכן אינו מבואר מה שמקודם כתיב ויתאבל על בנו ימים רבים, הרי שהניחו אותו להתאבל ימים רבים ולא נחמוהו, ואחר שעברו ימים רבים, נתעוררו כמו פתאום כולם כאיש אחד לנחמו, ואין ספק, כי הכל בא בחשבון ובדעה מיושבת.

ובארנו בזה, כי באמת בתחלת המאורע לא מצאו כולם דבר נחמה לנחמו, יען כי אמנם הי׳ האסון והשבר גדול מאוד ולא ניתן להנחם.

אך לאחר שעברו „ימים רבים" (כלשון הכתוב) ובמס׳ נזיר (ה׳) מבואר דשיעור ימים רבים הוא י״ב חודש, וקיי״ל דגזירה על המת שישתכח מן הלב לאחר י״ב חודש (ברכות נ״ח ב׳), ואחרי שהוא אינו שוכח ועדיין מתאבל עליו, הרי זה הוכחה מוכרחת כי עדיין יוסף חי, וע״כ מתאבל הוא, יען ש„אין מקבלין תנחומין על החי" (מס׳ סופרים פכ״א הלכה ט׳).

ומדויק הלשון והמשכו, ויתאבל על בנו ימים רבים, שהם י״ב חודש, וכיון שראו שאינו פוסק מלהתאבל, קמו כולם לנחמו בהוכחה נאמנה כי חי הוא, כמבואר.

ועפ״י באור זה בארנו כונת הגמרא בב״ב (ס׳ ב׳), כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, שנאמר (ישעיה, ס״ו י׳) שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה (מוסב על ירושלים), ולכאורה הי׳ צריך לומר בגמרא תחת זוכה ורואה — יזכה ויראה בעתיד, וכן בפ׳ הנזכר תחת שישו — ישישו, יען כי לע״ע היא בגלות, ולשמחה מה זה עושה *).

אך הבאור הוא, כי הן אפשר לחשוב, כי אבדה תקותנו כולה חלילה, מלשוב לארץ אבותינו, ואם כה היינו חושבים, אז הלא נחשב הדבר (דבר ההשבה) למת, ואחרי שגזירה על המת שישתכח מן הלב, מפני שלא ישוב עוד, אם כן, כבר היינו מתיאשים ונחדלים מלזכור ומלהתאבל עוד. אבל מכיון שאנו רואים כי לא נחדל מלהתאבל ומלקוות, אם כן, זה גופא סימן הוא שהדבר חי חי הוא, ולכן אין מקבלין תנחומין על החי, ונאמנה תקותנו לבא.

ולכן מכיון שזה גופא שאנו מתאבלים על ירושלים, סימן הוא שהדבר (דבר ההשבה) חי הוא, ואם כן נוכל לשמוח בזה גם בהוה, יען כי האבילות עדות היא לנו שתקותנו נכונה, וגם אם תתאחר בוא תבא.

וזהו שאמרו, כל המתאבל על ירושלים — סימן הוא לו שהדבר חי וקיים, ולכן זה המתאבל יוכל לשמוח בזה גם עתה, כלומר, יכול לשמוח בתקוה

---

*) עיין במגן אברהם ריש סימן תקס״א לענין חובת קריעה ברואה ערי יהודה בחורבנן כתב בזה הלשון, ואעפ״י שיושבין בהם ישראל, אך כל זמן שהאומות מושלות עליהן מקרי חורבן, עכ״ל, והנסיון מורה אמתת הדברים.

נאמנה, וכן בלשון הפסוק שהבאנו, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה, והאבילות סימן לקיומה, ולכן שישו אתה משוש גם בהוה.

ובל בנותיו (ל״ז ל״ה)

במדרש רבה כאן מדייקים הלשון בנותיו, בלשון רבים, בעוד שרק בת אחת היתה לו (וכן להלן בפרשה ויגש, מ״ו ז׳, בניו ובנותיו), ותירצו, דמוסב על כלותיו שרגילין חמיהון לקרותן בנות, שאין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו ולכלתו בתו. ע״כ. וע׳ בסמוך.

ואמנם גם על דרך הפשט יתכן הלשון בנותיו, ברבים, ואפילו בבת אחת, שכן מצינו בבנים זכרים יכנה הכתוב המספר בלשון רבים אף כי בנפש אחת, כמו בפרשה ויגש (מ״ו כ״ג) ובני דן חושים, אף כי לפי המספר היחיד (איש אחד, חושים) הי׳ צריך לומר ובן דן חושים, וכן בפרשה פנחס (כ״ו ח׳) ובני פלוא אליאב, ובדהי״א (ב׳ ה׳) ובני איתן עזריה, ועוד כהנה.

ובפרשת נשא (ד׳ כ״ז) על פי אהרן ו ב נ י ו תהיה כל עבודת בני הגרשוני, ובפסוק הסמוך כתיב ומשמרתם (של עבודת הגרשוני) ביד איתמר בן אהרן, ולפי זה הי׳ צריך לכתוב מקודם בפסוק כ״ז על פי אהרן ו ב נ ו, כיון דרק אחד, איתמר, הי׳ מפקד על המשמרת, אך כן לשון הכתובים, ואם כן, אפשר לומר זה גם בבנות, (ועיין במס׳ ב״ב קמ״ג ב׳).

ודע, כי עפ״י האמור במדרש שהבאנו „אין אדם נמנע מלקרוא לחתנו בנו — עפ״י זה יובן מה שאמרו בשבת (כ״ג ב׳), הרגיל בנר (של שבת, כלומר, להרבות בנרות) הוין לי׳ בנים תלמידי חכמים. ומביאין מעשה ברב חסדא שהי׳ רגיל דהוי חליף ותני אפיתחא דבי נשא דרב שיזבא (כלומר, אפיתחא דחותנו של רב שיזבי, עיין רש״י), חזא דהוי רגיל בשרגי טובא, אמר, גברא רבה נפק מהכא, (בזכות רבוי נרות של שבת) נפק מינייהו דב שיזבי (ובגיטין נ״ה ב׳ קרו לי׳ „גברא רבה״). והנה למעלה אמרו הרגיל בנר הוין לי׳ בנים חכמים, וכאן נפק משם חכם חתני׳ דבי נשא, אך מפני שרגילין לקרוא לחתנין בנין (כבמדרש כאן), אם כן מה שאמרו הוין לי׳ בנים תלמידי חכמים, לאו דוקא בנים, אלא גם חתנים.

ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה (ל״ז ל״ה)

אי אפשר לפרש כאן „אל בני״ כפשוטו, אל קברו, יחד עמו, שהרי הוא חשב שנטרף ע״י חיה ולא בא כלל לקבורה, אך הפירוש „אל״ כמו „על״ (בחלוף אהח״ע), וכמו ויך את הפלשתי אל מצחו תחת „על״ (ש״א י״ד) ובש״ב (ו׳) וידכיבו את ארון האלהים אל עגלה חדשה, תחת „על״, ובארו כאן כמו „על אודות״, או „בעבור, בגלל״, וכמו אל שאול ואל בית הדמים

(ש״ב כ״א), שבאורו, בגלל שאול ובגלל בית הדמים, וכן אל הכעס אשר הכעסת (מ״א כ״א כ״ב), שפירושו על דבר הכעס אשר כעסת, וביחזקאל (י״ח ו׳) אל ההרים לא אכל, ופירשו בסנהדרין (פ״א א׳) שלא אכל בזכות אבות, (וכנראה מפרשים אל ההרים כמו אל ההורים, כלומר, בשביל זכות הורים (אבות), ועוד כהנה.

ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו (ל״ח א׳)

צריך באור יחס פרשה זו לענין הקודם וגם הסברא נותנת שהי׳ צריך להמשיך ענין מכירת יוסף וירידתו למצרים ולקבוע כאן הפרשה הבאה ויוסף הורד מצרימה. ועיין ברש״י כאן שכתב טעם על קביעות פרשה זו כאן, אך לא ביאר יסוד לזה.

ואפשר לבאר עפ״י הידוע, דכל ענין גלות ישראל למצרים וכל הקורות אותם שם בא לרגלי מכירת יוסף וירידתו שלו למצרים, כפי המתבאר מהמשך הענינים שבפרשיות הבאות, שהוריד לשם את כל בית אביו, ונתישבו שם, ולאט לאט החל שעבודם לפרעה וכל המוצאות אותם שם. וזה ידוע למדי.

וכן ידוע, כי עקרה ויסודה של גאולת ישראל מגלותם יבא ע״י משיח בן דוד מלך ישראל, וכמ״ש בזהר פרשה פקודי (דף רל״ב ע״ב) ודוד הוי מלכא בהאי עלמא ויהי מלכא לזימנא דאתי, דכתיב (הושע ג׳) ובקשו את ה׳ אלהיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל ה׳ ואל טובו באחרית הימים, ע״כ, (ויתכן דמטעם זה פסקו בגמרא, דמי שלא זכר בבונה ירושלים (בשמו״ע זבברכת המזון) מלכות בית דוד לא יצא ידי חובתו (ברכות מ״ח ב׳ ומ״ט א׳) ובתלמוד ומדרשים בא פעמים אין מספר שם משיח הגואל בשם בן דוד (כמו אין בן דוד בא אלא בתנאי זה או זה, ע׳ סנהדרין צ״ז א׳).

וכן ידוע כי שרש תולדתו של דוד המלך הוא פרץ, הבן הנולד מיהודה ותמר, שמבואר בסוף פרשה זו, וכמו שמפורט סדר התולדה הזאת בסוף מגילת רות, ואלה תולדות פרץ... עד וישי הוליד את דוד.

ומתבאר מזה, דכנגד השתלשלות הגלות הבאה ע״י יוסף, כנגד זה באה השתלשלות הגאולה על ידי יהודה (בפרשה זו), ולכן סמוכים הענינים.

ועדיין צריך באור על קדמות ענין יהודה לענינו של יוסף, וגם כי בנוהג שבעולם גאולה באה אחרי גלות, וכאן ענין יהודה טרם בוא הגלות.

וזה יש לבאר בשני אופנים, האחד עפ״י מה שאמרו במס׳ מגילה י״ג ב׳, אין הקב״ה מכה את ישראל אלא [illegible] כן בורא להם רפואה תחילה שנאמר

(הושע ז׳ י׳) כרפאי לישראל ונגלה עון אפרים, ומפרש, כי אחרי שאכין רפואה אז יגלה עון אפרים, ולכן כאן קדם ענינו של יהודה ותולדתו, כלומר, רפואת הגאולה ע״י משיח בן דוד, לענינו של יוסף — כל ענין ירידת ושעבוד ישראל למצרים וכל מאורעות הגלות.

וגם י״ל בטעם קדמות ענין יהודה לענין יוסף במצרים עפ״י המבואר במשנה ריש שבועות, מתחלה עניני שבועות ואח״כ עניני טומאה, ומפרש והולך מקודם את עניני הטומאה ואח״כ עניני שבועות, ופריך בגמרא (ג׳ א׳) האיך פתח בשבועות ומפרש עניני טומאה מקודם, ומשני, דדיני טומאת זוטרי מילייהו פסיק שרי להו, והדר תני דיני שבועות דנפישי מילייהו.

ועפ״י זה מכוון הסידור כאן, כי ענינו של יהודה זוטר, דק פרשה אחת, פסיק לו מקודם, ואח״כ פריש ענינו של יוסף שמכיל כמה פרשיות מן פרשה זו עד סוף פרשת ויחי.

ותקרא את שמו שלה והיה בכזיב בלדתה אותו (ל״ח ה׳)

רש״י מתמה, מה בא הכתוב לאשמעינן בזה, שהי׳ בכזיב בלדתה אותו, ומה נ״מ בזה, עכ״ל. ואני מוסיף להתפלא על המשך לשון הפסוק בשני עניניו, בקריאת השם ובההודעה שהי׳ אז בכזיב, מה יחס הענינים זה לזה.

אבל נראה, כי שתי הפליאות מיושבות כאחת בטוב טעם, כי לפנים הי׳ המנהג (כמו שהוא באיזו מדינות גם היום), כי זכות קריאת שם לבן הראשון הנולד להאב, כמו שידצה הוא (ועיין בסמוך), ולהבן השני שייך הזכות להאם, ולהשלישי — חוזר להאב, ולהרביעי חוזר להאם, וכן להלאה. ולכן כאן בקריאת שם הראשון כתיב ו י ק ר א שמו, האב קרא לו שם, ובהשני כתיב ו ת ק ר א, האם קראה, ואם כן עתה בלידת השלישי, הלא חוזר זכות הקריאה להאב, ואיך זה כתיב ו ת ק ר א, שהיא קראה, וזה מבאר הפסוק עצמו את סיבת הדבר שקראה היא, יען שהוא, האב, הי׳ בכזיב בלידתה אותו, כלומר, שהי׳ אז בעיר אחרת, ולכן הוברחה היא לקרוא שם.

ועל דבר המנהג שזכרנו, כי זכות קריאת השם להבן הראשון שייך להאב, כתב בספר עקרי הד״ט ליו״ד סימן ר״מ (במספר סימני הספר — כ״ו) אות ז׳ בזה הלשון, במקום שנהגו לקרוא הבן הראשון הנולד לאדם בשם אביו (של אבי הנולד) ואשתו רוצה שיקרא על שם אביה שלה, והאיש, משום שלום בית, רוצה להניח לה, העלה הדב (רבו של בעל הספר) דאין לשנות, מפני שיגיע מזה מעוט כבוד לאביו, ואם היא מתעקשת יקראוהו בשני השמות כדרך כמה אנשים שכופלין שמות בניהם ובנותיהם, אך לא יזלזל בכבוד אביו לקרוא לבנו הראשון בשם חותנו,

אחרי כי זכות זה לאביו הוא מנהג קדום עכ״ל. והנה לא הביא מקור למנהג זה. ואנחנו מצאנוהו בס״ד בתורה, כמבואר.

ואני ראיתי כתוב בשם מהרש״ל, כי פעם אחת נולד להורים בן, ורצה האב לקראו בשם אביו „יאיר״, והאם רצתה לקרוא לו בשם אביה „מאיר״, ופסק הוא לקרוא לו בשם „שניאור״, ורמז לשני אורות, אור מיאיר ואור ממאיר. ומזה יצא השם „שניאור״ (שני־אור).

ויהי ער רע בעיני ה׳ (ל״ח ז׳)

רש״י מדייק לשון „רע״ כאן, וסמך לו באור על דרך הדרש, עיי״ש, ואפשר לומר על דרך הפשט, כי בא לשון זה (רע) בסגנון „לשון נופל על לשון״ משם „ער״, בהפוך האותיות מן השם, וכמו בדהי״א (ד׳ ט׳) ואמו קראה שמו יעבץ לומר, כי ילדתי בעצב, הרי דמפרש השמות עצב — יעבץ בהעתקת אותיות השם ממקומותיהם ממוקדם למאוחר וממאוחר למוקדם (הבי״ת קודם הצדי״ק, תחת אשר בשם הסיבה, הצדי״ק קודם הבי״ת — בעצב).

ואמנם חז״ל דרשו שנוי זה ואמרו (תמורה ט״ז א׳) למה נקרא שמו יעבץ שיעץ וריבץ תורה, וזה הוא מפני שהי׳ דרוש לקרותו יעצב.

וכן יתבאר בסוף פרשה בראשית, ונח מצא חן, כי „חן״ בא בסגנון לשון נופל על לשון מן שם „נח״ בהיפוך אותיות, נח — חן. ועיין מש״כ שם בענין זה.

וכן יתבאר עפ״י סגנון זה הלשון בישעיה (ס״א ג׳) לתת להם פ א ר תחת א פ ר, ובתהלים (ק״ו ל״ג) מצאי מים לצמאון, והרבה בהנה.

וכן מצינו הרבה בסגנון דרשות חז״ל, שדרשו מלים בהפוך אותיות, כמו בתענית (ר׳ א׳) דרשו השם יורה (יורה ומלקוש) ש מ ד ו ה את הארץ (משביע את האדמה), ומקדימים הרי״ש להוא״ו.

ובמס׳ עירובין (נ״ד סע״ב) עה״פ במשלי (ז׳) ומודע לבינה תקרא, דרשו ומודע — ומועד, עשה מועדים לתורה (קביעות עתים).

ובמשנה מעשר שני (פ״א מ״ב) הענבים והאבושים, ופירשו המפרשים, שאבושים הוא מלשון הכתוב בישעיה (ה׳ ב׳) ויעש באושים, בהיפוך אותיות.

ובמ״ר פרשה בראשית פירשו שם הנהר „פישן״ על שם שמימיה יורדין ב ש פ ע, והנה דורשים את השם פישן בהיפוך אותיות.

ובכמה מקומות במדרשים דרשו השם לבן הארמי — ה ד מ א י, בהיפוך אותיות.

ובגמרא חולין (מ״ט א׳), למה נקרא שמה „דיאה״, (אבר ידוע בבעלי

חיים השואף רוח הנכנס דרך הפה והחוטם, „לונגען") מפני שמאירת את העינים, והנה בארנו המלה ריאה — מאירה, בהפוך אותיות*).

ולמעלה בריש פרשה תולדות בפסוק אחות לבן הארמי הבאנו כמה דוגמאות מחז"ל שהיו מפרשים מלים ושמות שונים בסגנון הפוך אותיות, ובטעם לשון נופל על לשון.

ורבי יעקב עמדין (רב יעב"ץ) בבאורו להגדה של פסח מפרש לשון המגיד „ובמורא זו גילוי שכינה", כתב, כי הדורש הזה מפרש המלה „ובמורא" בהפוך אותיות — ובמאור, ובמאור גדול זה גלוי שכינה.

אבל אין זה אמת, כי הראי' שמביא המגיד מהפסוק או הנסה אלהים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה „ובמוראים גדולים" ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך — הראי' הזאת מבארת את הלשון ובמורא גדול, כי הוא מענין תקיפות וגבורות כיתר הלשונות שבפסוק זה, מלחמה, יד חזקה, זרוע נטויה. והלשון „גלוי שכינה" רומז למה שאמר ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם לעיניך, כלומר, שכולם ראו התגלות חשכינה.

זנתה תמר כלתך וגם הרה לזנונים (ל"ח כ"ד)

לפי פירש"י בשם חז"ל, דנוה בשריפה, משום שהיתה בתו של שם, שתי׳

---

*) במקום אחר בארנו ענין הארת עינים ע"י הריאה בשני אופנים האחד עפ"י מה שכתבו ספרי חכמי הנתוח (אנטומיא), מטבע מערכת הריאה והלב, כי הריאה חובקת את הלב, ותכונת הלב לחיות תמיד בוער ומתלקח (וקרוב לומר, שעל תכונה זו נקרא „לב" על שם לבת אש (פרשת שמות, ג' ב') ובהרחבת המלה — להב. ומזה הלשון ביחזקאל (ט"ז ל') מה אמולה לבתך, ובשה"ש (ד' ט') לבבתיני, ולכן יתיחס ענין רוגזא על הלב. כמו בפרשה תבא, כ"ח ס"ה, לב רגז) — ומתכונת הריאה שהיא תמיד קרה ויען כי היא חובקת את הלב מצננת אותו, ובזה היא תמיד מאירה את העינים, כי לולא היא הי' האדם תמיד בלב רגז, סר וזעף, ועיניו חשכו מרוגז.

והאופן השני, כי כידוע, שואבת הריאה לתוכה כל ליחה וזוהמא הנכנס לגוף, וזה מכביד על הגוף. והמשעל מריק מגופו כל אלה ומרגיש הגוף קורת רוח, ונהגו לומר בזה, שהאירו לו העינים.

ועיקר טעם השאלה למה נקרא שמה ריאה, נראה, מפני כי כמבואר, היא שואבת לתוכה הזוהמא שבגוף, והי' ראוי לקרוא לה רעי (בעי"ן), כמו גרף של רעי (ברכות כ"ה) ובמגילה (ט"ז) עציץ של רעי, שענינו — אשפה.

כהן, ודין בת כהן שזינתה בשריפה (פ' אמור כ"א ט'), ולפי זה ההודעה מן „וגם הרה לזנונים" מיותרת דגם אם לא הרתה דינה כן.

ואמנם הרמב"ן השיג על דברי רש"י, משום דהא דבת כהן שזינתה נדונת בשריפה הוא רק בארוסה או נשואה, אבל כאן היתה רק שומרת יבם, וזו שזנתה אינה במיתה רק באיסור לאו דלא תהיה קדשה (פ' תצא כ"ג).

ולפי זה אפשר לומר, כי בהכרח באה ההודעה הזאת מן וגם הרה לזנונים, יען כי לולא זאת הי' אפשר לדון, כי מכיון שכבר היתה לשני אנשים ולא ילדה אפשר לחשוב כי היא איילונית ואינה זקוקה כלל ליבום, ודין פנויה לה ואין חטאה גדול, לכן הודיעו שהרה ואינה איילונית.

ומה שדנה יהודה לשריפה כתב הרמב"ן טעם מסברא דנפשי' אבל ללא רוחנו לטעם זה, ונבארנו במאמר שאחר הבא ומה שאפשר לומר בזה.

וגם הנה הרה לזנונים (ל"ח כ"ד)

במ"ר פרשה שמות על הפסוק דשם (ד' י"ד) וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו — דנו מזה, בכל מקום דכתיב „הנה" מרמז על שמחה באותו ענין. וצריך לומר, דעניגה של השמחה כאן, דכתיב וגם הנה הרה, ששמחה תמר על שהוציאה אל הפועל מחשבתה להעמיד בנים מיהודה, כמו שכתב רש"י בפסוק י"ד.

וגם יש לומר, דעל יסוד זה אמרו במדרש כאן וגם הנה הרה לזנונים, מלמד שהיתה מטפחת על כריסה ואומדת, עם מלכים אני מעוברת עם גואלים אני מעוברת (רמז למלכות בית דוד ולמשיח בן דוד, ראה סוף מגילת רות), וזה מדייק המדרש מלשון „הנה הרה" שמודה על שמחת הדבר, ומפרש ענין שמחתה, שהיתה בטוחה בזרע גדולה וכבוד.

ויאמר יהודה הוציאוה ותשרף (ל"ח כ"ד)

במאמר שלפני הקודם הבאנו מרש"י טעם על דין עונש זה, וכי הרמב"ן השיג עליו, והוא מצדו כתב טעם מסברא דנפשי', שהי' יהודה קצין, שוטר ומושל בארץ, וכלתו אשר תזנה עליו, אינה נדונית במשפט שאר הנשים, אך כמבזה את המלכות, ועל כן דנה הוא, עכ"ל. וכמה דחוקים חדברים בכלל ובפרט, כי לבד שהם בלא יסוד ובסיס מתלמוד, עוד קשה לומר, שמשום כבודו ימית אדם בעונש שאינו חייב מדינא.

ולא אמנע מלהעיד דבר חידוש נפלא בענין זה בפירוש בעל הטורים (הארוך) בשם רבי יהודה חסיד, כי אין המכוון כאן בלשון „ותשרף" שריפה ממש, שריפת הגוף, רק שישרפו לה רושם בפניה לאות זונה, עכ"ל, ולא כתב מקור לזה, והוא חידוש נפלא.

ובארנו בחידוש הדבר, דאפשר כיון למה שכתוב ביחזקאל (כ"ג כ"ה) בדברו אל אהליבה אשה פרוצה, אפך ואזניך יסירו. וכתב שם הרד"ק, וזה לשונו, וזה המשפט יעשו לאשה מזנה תחת בעלה, שיסירו ממנה הדרת הפנים, עכ"ל.

והרא"ש בתשובותיו כלל י"ח סימן י"ג כתב, שעוד היום, (כלומר, בימיו) המנהג כן באיזו מדינות. אבל בשו"ת בשמים ראש (המיוחס להרא"ש) סימן קצ"ד כותב, דהרשב"א קרא תגר על מנהג זה, וכתב, כי חלילה לעשות בנות ישראל בעלות מומין מכוערות.

והנה לבד שלא הביא ר"י חסיד מקור נאמן לדבריו לזה הפירוש בפסוק זה, כמו שראוי לחידוש גדול ומופלא, עוד לפלא שלא העיד מה הכריחו להוציא הלשון ותשרף מפשטי', ולא התחשב עם פירוש רש"י ודמב"ן שפירשו הלשון ותשרף ממש, כמו שהבאנו.

ואפשר לומר, דדייק רבי יהודה חסיד, כי במקומות שבא במקרא עונש שריפה כתיב סמוך להפעל שריפה שם „אש", כמו בפרשה אמור, ובת כהן כי תחל לזנות באש תשרף, ובפ' אחרי, באש ישרפו אותו ואתהן, ובעונש עכן ע"י שריפה כתיב גם כן ישרף באש (יהושע, ז' ט"ו), וכן בשופטים (ט"ו ו') וישרפו אותה ואת אביה באש, ועוד. וכאן לא כתיב ותשרף באש, ועל כן מצא סמך לפרש הלשון ותשרף לא שריפה ממש, כי אם שריפה רשמית, לרושם ולסימן.

ואמנם מחז"ל לא משמע כפירוש זה של רבי יהודה חסיד, שהרי למדו מכאן שלא ביישה תמר את יהודה מפורש — שנוח לאדם להפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. הרי מפרשים ותשרף ממש, שריפת גוף, כירידה לכבשן אש, אך אין משיבין מן האגדה (ירושלמי חגיגה פ"ב).

ויאמר צדקה ממני (ל"ח כ"ו)

ואמרו על זה במס' סוטה (י' ב'), דיען שקידש יהודה שם שמים בפרהסיא זכה ונקרא כולו על שמו של הקב"ה. ונראה הכוונה, שזכה להיות שמו כולל מאותיות שבשם הוי"ה, אבל לא שייך לומר שעל כן נקרא יהודה, יען כי בשם זה נקרא מטעם אחר, מטעם הודאה, שאמרה לאה הפעם אודה את ה' (פ' ויצא, כ"ט ל"ה).

ויש להעיר במה שאמרו (שבת ק"ד ב') לענין כתיבת ספר תורה, הרי שהי' צריך (הסופר) לכתוב את השם (שם הוי"ה) ונתכוין לכתוב יהודה (כלומר, נדמה לו שצריך לכתוב יהודה) וטעה ולא הטיל בו דלי"ת, וממילא יצא שם הוי"ה, השם כשר, וצריך רק להעביר עליו בקולמוס לשם קדושה. ואפשר לומר בטעם הדבר שהשם כשר, אעפ"י שלא כיוון כלל לכתוב

את השם ורק כיון לכתוב שם יהודה, אך מפני כי כפי המבואר נקרא שמו של יהודה כולו על שמו של הקב"ה, לכן יש בו קדושה יתירה ונוהגין בו קודש.

וראי' לזה ממה שאמרו בגמרא סוטה (י' א') שמשון נקרא על שמו של הקב"ה, שנאמר (תהלים, פ"ד י"ב) כי שמש ומגן ה' אלהים, ופריך, אלא מעתה לא ימחה, כלומר, שיהי' אסור למחוק שם שמשון ככל שמות הקדושים וכו', ומבואר, דשם הנקרא על שמו של הקב"ה יש בו קדושה יתירה, וכן הוא בשם יהודה, כמש"כ.

וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו (ל"ט ג')

לכאורה הוא כפל ענין, דבודאי כי אם ה' אתו הוא מצליח, (ע' בסמוך). אך אפשר לומר בבאור המשך הלשון, כי הפסוק בא לפרש, מאין ידע אדוניו כי ה' אתו, ומפרש, יען כי ראה, שכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.

ומפרש הוא"ו מן „וכל" תחת המלה „יען", כלומר, וירא אדוניו כי ה' אתו (ומה ראה) יען שראה, שכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.

ומצינו הרבה לאות הוא"ו שבא תחת המלה „יען", כמו שבארנו למעלה בתחלת הפרשה בפסוק ויקנאו בו אחיו ואביו שמר את הדבר, והערנו, כי אחרי שיעקב ביטל את כל חלומו של יוסף כמ"ש הבוא נבוא אני ואמך להשתחוות לך, אם כן למה קנאו בו אחיו, ובארנו הכונה, שעל כן קנאו, יען שידעו וחשו שאביהם שומר את הדבר, ומתפרש הלשון ויקנאו בו אחיו ואביו שמר — יען כי אביו שמר את הדבר, ועיי"ש עוד שהבאנו כמה דוגמאות לזה שהוא"ו ממלא מובן הלשון „יען" — ועיין עוד במאמר הבא.

וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו (ל"ט ג')

ראה מה שכתבנו במאמר הקודם. וכאן נעיר על דברי רש"י בשם המדרש על הלשון וירא אדוניו כי ה' אתו, שם שמים שגור בפיו, ולא נתבאר יסוד לדרש זה.

ואפשר לומר, כי כפי שכתבנו במאמר הקודם דכל לשון הפסוק הזה הוא כפול ענין, דהיינו כי ה' אתו שזה הוא הצלחה בכל עניניו והיינו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו.

ולכן דריש, כי כונת הלשון כי ה' אתו, כמו כי שם ה' אתו, כי הי' שגור שם שמים בפיו, ובכל עניניו הי' מזכיר שם שמים אף כי לא במקום הכדת. כמו שמתבאר מכמה וכמה מקומות בדבריו שהי' מזכיר שם שמים אף במקום שהי' אפשר להטעים דבריו בלא הזכירה.

כמו בפרשה זו אמר וחטאתי לאלהים (ל"ט ט'), חלא לאלהים פתרונים

(מ׳ ח׳), ובפ׳ מקץ: אלהים יענה את שלום פרעה (מ״א ט״ז), את אשר האלהים עושה הראה את פרעה (מ״א כ״ח), כי נכון הדבר מעם האלהים (מ״א ל״ב), וממהר האלהים לעשותו (שם), כי נשני אלהים (מ״א נ״א), כי הפרני אלהים (מ״א נ״ב) את האלהים אני ירא (מ״ב י״ח) אלהים יחנך בני (מ״ג כ״ט).

ובפ׳ ויגש: למחיה שלחני אלהים (מ״ה ה׳), וישלחני אלהים לפניכם (מ״ה ז׳) ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלהים (מ״ה ח׳), שמני אלהים לאדון לכל מצרים (מ״ה ט׳).

ובפ׳ ויחי: בני הם אשר נתן לי אלהים בזה (מ״ח ט׳), כי התחת אלהים אני (מ״ח י״ט), אלהים חשבה לטובה (מ״ח כ׳), ואלהים פקד יפקוד אתכם (מ״ח כ״ד), פקד יפקוד אלהים אתכם (מ״ח כ״ה).

והנה אמרו בנדרים ז׳ ב׳, כל מקום שהזכרת השם מצויה (בלא הכרח) שם עניות מצויה (יתבאר בסמוך), ואחרי שיוסף הי׳ רגיל בהזכרת השם אף במקום שהי׳ אפשר לו בלא זה, אם כן הי׳ מן הדין שתשרה עמו עניות, ומש״כ מניעת הצלחה, ואעפ״י כן מעיד הכתוב שהצליח בכל אשר היה עושה, מבואר, כי אצלו היתה השגחה מיוחדת לטובה, למרות הנהגתו להיות רגיל בהזכרת שם שמים.

ויתבאר לפי זה המשך הכתוב שלפנינו כי ה׳ אתו, כלומר, שם ה׳ אתו, ששם ה׳ רגיל בפיו, ואעפ״י כן — כל אשר הוא עושה ה׳ מצליח בידו, וזה עפ״י השגחה מיוחדת, כמבואר.

ומצינו שאות הוא״ו תבא תחת המבטא „ואעפ״י כן״ או „ובכל זאת״, כמו בפרשה משפטים (כ״א כ״ט) והועד בבעליו ולא ישמרנו, שהכונה, שאעפ״י שהתרו בבעליו לשמרו „אעפ״י כן״ לא שמר אותו, ובפ׳ מסעי (ל״ו ד׳) ואם יהיה היובל לבני ישראל ונוספה נחלתן, שהבאור הוא אף אם יהיה היובל אעפ״י כן נוספה נחלתן (עיי״ש ברש״י). ובמשלי (ל׳ כ״ה) הנמלים עם לא עז ויכינו בקיץ לחמם. שהכונה, שאעפ״י שהנמלים עם לא עז — בכל זאת יכינו (כלומר, יצליחו להכין בקיץ לחמם).

וכן פרשנו בסוף פרשת ברכה, במיתת משה, דכתיב ויקבור אותו בגי בארץ מואב מול בית פעור, ואמרו על זה בגמרא דסוטה י״ג ב׳ סימן בתוך סימן (בגי, מול בית פעור) ואעפ״י כן לא ידע איש את קבורתו, הרי דמפרשים הוא״ו מן ולא ידע במובן „ואעפ״י כן״ או „ובכל זאת״ לא ידע איש, ויש עוד כהנה.

והנה זכרנו למעלה מאמר חז״ל כל מקום שהזכרת השם מצויה שם עניות מצויה, וצריך באור יחס העונש הזה לרגילות הזכרת השם.

וזה יתבאר עפ״י הכתוב בס״פ יתרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, (וכתב חריטב״א, דהלשון אזכיר בא במובן תזכיר, בחלוף אתב״ש, וכן בפ׳ ויצא ל׳ ל״ג, וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבוא על שכרי — תחת כי אבוא, עיי״ש לפנינו), וסתם ברכה הוא עושר, כמש״כ במשלי (י׳ כ״ב) ברכת ה׳ היא תעשיר, וע׳ ברש״י ר״פ לך, ואברכך — שאעשיר אותך, ומדהזכרת השם במצוה מעשרת מכלל דשלא במקום מצוה מדלדלת, וזהו טעם הדבר „שכל מקום שהזכרת השם מצויה עניות מצויה״. ועיין בתמורה ה׳ ב׳ בדמיון הזכרת השם לבטלה לשבועת שוא.

ועוד מה שראינו לפרש בענין פסוק זה, כי כפי שכתבנו בתחלת מאמר זה ובמאמר הקודם, כי לכאורה לשון פסוק זה, וירא אדוניו כי ה׳ אתו וכל אשר הוא עושה ה׳ מצליח בידו, הוא כפול לשון וענין, דהיינו כי ה׳ אתו והיינו כל אשר הוא עושה ה׳ מצליח בידו.

ולכאורה אפשר להעיר על זה מפסוק דשמואל א׳ (י״ח י״ד) ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה׳ עמו, ומשכיל היינו מוצלח, כתרגומו „לכל אורחתי׳ מצלח״, וכ״פ רש״י, הרי דכך סגנון הכתוב, ולא נחשב לדייק מטעם כפל לשון. ולשון הפסוק ההוא דומה לענין הפסוק שלפנינו.

אך באמת גם שם מדייקים חז״ל ענין כפל לשון זה, אם לא מפודש, אך ממובן מן הצד, כי אמרו בגמדא סנהדרין צ״ג ב׳ על הוראת הלשון „וה׳ עמו״ שבפסוק הנזכר, שבא להודות שהלכה כמותו בכל מקום. ולכאורה מניין להם לדרוש כן ולא סתם וה׳ עמו להצליחו בעניניו, אך מדייקים מפני שענין הצלחה בעניניו כבר נאמר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל, דהיינו מוצלח, כמו שבארנו, ואם כן כדי שלא יהי׳ הלשון וה׳ עמו כפול, דרשו שבא להורות שהלכה כמותו בכל מקום.

ויחס קביעות הלכה במותו ללשון וה׳ עמו אפשר לפרש עפ״י מה שאמרו בשבת נ״ו א׳, דבלשון וה׳ עמו כלול השראת השכינה עליו, ואם כן קרוב לומר כי השראה זו תסייענו לכוין ההלכה לאמתתה וכמו שאמרו (מגילה ו׳ ב׳) לאוקמי גירסא סייעתא דשמיא.

ורש״י במגילה שם פי׳ לאוקמי גירסא, שלא תשתכח ממנו, אבל אין זה ההיפך ממ״ש מקודם „לא אמרן אלא לחדודי״ (אפשר לאדם להשיג עפ״י יגיעתו שלו). אבל לפי באודנו דמכוין לקביעות ההלכה, הוי הדבר ממש דבר והפכו, כי לחדודי אפשר לאדם עפ״י כוחותיו שלו משא״כ לקבוע הלכה דדוש סייעתא דשמיא.



ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף (ל״ט ה׳)

ואמרו במס׳ ברכות (מ״ב א׳) תיכף לתלמיד חכם ברכה (ופירש״י, המקרב

ת״ח ומארחו בביתו מתברך הבית) שנאמר (פ׳ ויצא, ל׳ כ״ז) נחשתי ויברכני ה׳ בגללך (זהו מאמר לבן ליעקב). ואיבעית אימא מהכא, ויברך ה׳ את בית המצרי בגלל יוסף, ע״כ. והנה על הרוב כשאומרים בגמרא „ואיבעית אימא מהכא״ הוא מפני כי בראי׳ ראשונה יש מה להעיר ולפקפק, וכאן צריך באור, מה אפשר להעיר בראי׳ ראשונה עד שמצא לנכון להביא עוד מקור.

ואפשר לומר עפ״י מה שאמרו באגדות (סנהדרין ק״ד א׳) ברא מזכה אבא, כלומר שהאב זוכה לברכה בזכות הבן הצדיק, ואמרו במ״ר פרשה זו (סוף פרשה פ״ד) דלחתן קורין בן, וכן מתבאר במס׳ שבת כ״ג ב׳ עיי״ש וברש״י, ואם כן בברכתו של לבן אפשר שנתברך בזכות יעקב רק מפני שהי׳ חתנו (כבנו), ואין ראי׳ לאנשים סתם אף כי תלמידי חכמים, לכן מביא מיוסף שנתברך בגללו בית המצרי.

ומה שפירש רש״י על הלשון תיכף לתלמיד חכם ברכה, המקרב ת״ח ומארחו בביתו — נראה שנשתמש בזה בלשון חז״ל בענין זה במס׳ ברכות (י׳ ב׳) המארח ת״ח בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו מקריב תמידין, ע״כ. ונראה בכונת הלשון המארח — שמקבלו ומחזיקו תמיד בחביבות שמראים לאורח לשעה, ואינו למשא עליו.

ולפלא הדבר, שלא הראה החכם בעל המאמר הזה (רבי יוסי ב״ר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב) כל מקור לדבר זה בסמיכות על איזה פסוק או לשון התורה, כדרך הדורשים, וכמו בדרשה שלפנינו, תיכף לת״ח ברכה, הביאו סמך מפסוק בתורה, וכן הנהוג בכל דרשות אגדיות, ויותר מזה, כי זה החכם המחדש דבר זה (הוא החכם הנזכר) מחדש בגמרא כאן הרבה ענינים חדשים, ולכולם מביא סמך מן איזה פסוק בלשון „שנאמר״ או דכתיב, ורק למאמר זה לא הביא כל מקור, ונפלא הדבר מאוד, וגם אפשר לשאול מניין לו זה,

ונראה כי המקור כלול בהדמיון שהביא, כאלו מקריב תמידין, ואינו מבואר למה תפס כאלו מקריב תמידין ולא סתם קרבנות, וכמ״ש במנחות (ק״י א׳) כל העוסק בתורה מעלה עליו הכתוב כאלו מקריב קרבנות.

אך הוא הדבר שהערנו למעלה בלשון המארח שהכונה שהוא, הת״ח, יהי׳ אצלו תמיד בחביבות כמו חביבות אורח כשמקבלין אותו, ואינו למשא עליו, וזה דמיון לקרבן תמיד, שאעפ״י שהוא קרבן תמידי, יום יום, ויעוד פעמים ביום, תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, בכל זאת חביב הוא לה׳ בחביבות שארי קרבנות שאין להם זמן קבוע ובאים לפרקים, וקורא אותם את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי, אשה ריח ניחח לה׳, כמו שקורא

לכל הקרבנות, וכן מדת מארח ת״ח שאעפ״י שמחזיקו יום יום אעפ״י כן חביב הוא לו כאורח הבא לזמן. וכה המשל מגלה טעם הדבר.

כי אם הלחם אשר הוא אוכל ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה (ל״ט ו׳)

לדעת רש״י תהי׳ ההודעה מן ויהי יוסף יפה תואר כהמשך ושייכות להפסוק הבא ותשא אשת אדוניו את עיניה אל יוסף, כלומר, דסיבת נשיאת עיניה אליו הי׳ זה שהי׳ יפה תואר. אבל לפי זה הי׳ צריך הלשון ויהי יוסף יפה תואר להיות כתוב בפסוק הבא, באותו פסוק דכתיב ותשא אשת אדוניו את עיניה, כדי שיכללו יחדיו הסבה והמסובב, אבל מה שייכות לזה שהי׳ יפה תואר עם זה שלא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל, והלא אין להם כל שייכות.

וכפי הנראה נדחק רש״י לפרש הלשון כי אם הלחם אשר הוא אוכל דמוסב על אשתו, כדי שיהי׳ המשך הלשון כי אם הלחם אשר הוא אוכל מוסב אל פוטיפר.

ובדבר כנוי שם „לחם״ לאשה כתבנו למעלה בתחלת פרשה ויצא בפסוק ונתן לי לחם לאכל (כ״א כ׳) עיי״ש.

אבל לולא דברי רש״י אפשר לפרש על דרך הפשט את הלשון ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל מוסב על יוסף, והלחם אשר הוא אוכל, לחם ממש ואכילה ממש, וכמו שנבאר, ולזה עוד תהי׳ שייכות דבוקה מהלשון ויהי יוסף יפה תואר.

והבאור הוא עפ״י המבואר בדניאל (א׳ ח׳) כי בעת שלקחו את הילדים, דניאל, חנניה, מישאל ועזריה לבית נבוכדנצר, לא רצו ליהנות מאומה משלחן המלך מכל המאכלים, ונסתפקו רק בזרעונים, ומספר שם הכתוב (ט״ו), שהי׳ מראיהם טוב מכל הילדים האוכלים את פת בג המלך.

וכן מבואר במגילה (י״ג א׳) שאסתר נסתפקה בבית אחשורוש אך בזרעונים, ואעפ״י כן עמדה ביפיה,

וענין זה מספר הכתוב כאן, כי אעפ״י שעזב האדון כל אשר לו ביד יוסף — אעפ״י כן לא ידע יוסף אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל, כלומר, לא נהנה מכל טובו ומאכליו של האדון אף לא מאומה, והי׳ חי רק על הלחם לבדו. ואע״פ כן — מספר הכתוב — אף על פי שחי רק בלחם לבד, אעפ״י כן הי׳ יפה תואר ויפה מראה, והמזון הפשוט והרזה לא השחית תארו ויפיו, וכמו שמסופר כזה בהילדים בבית נבוכדנצר ובאסתר בבית אחשורוש, כמבואר.

והוא"ו מן ויהי יוסף בא למלאות הלשון „אעפ"י כן" או „ובכל זאת", כמבואר. ונמצא כזה במקרא, כמו שבארנו למעלה בפסוק ג'.

ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה ותשא אשת אדוניו את עיניה אל יוסף (ל"ט ו'—ז')

כבר כתבנו בתחלת המאמר הקודם, כי לדעת רש"י סבת נשיאת עיניה אליו הי' בשביל שהי' יפה תואר, והערנו שם, כי לפי זה הי' דרוש להלשון ויהי יוסף יפה תואר לבוא בפסוק אחד וסמוך להלשון ותשא אשת אדוניו את עיניה, והיו ניכרים הסבה והמסובב זה אחר זה, אבל מדכתיבי הלשונות בשני פסוקים, בפסוק ו' כתיב ויהי יוסף יפה תואר ובפסוק ז' כתיב ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת ארוניו את עיניה אין ניכר הסמיכות. ועיין מש"כ שם בבאור לשון זה חוץ לבאור רש"י.

אמנם נוכחתי, כי אפשר לפרש הלשון גם לדעת רש"י, כי אמנם מצינו פסוקים כאלה, שמחצית הלשון שבפסוק אחד הוא ראשיתו של הפסוק הבא, כה מצינו בס' שופטים (י"א ל"ט—מ') כזה:

פסוק ל"ט. ויהי מקץ שנים חדשים
ותשב אל אביה ותהי חק בישראל.
פסוק מ'. מימים ימימה תלכנה בנות ישראל
לתנות לבת יפתח ארבעה ימים בשנה.

והנה הלשון שבסוף פסוק ל"ט „ותהי חק בישראל" דרוש להיות התחלת פסוק מ', כזה: ותהי חק בישראל (כי) מימים ימימה תלכנה בנות ישראל ישראל וגו', ועיי"ש ברד"ק.

וכן בשמואל א' (י"ח, כ"ו וכ"ז):

פסוק כ"ו וישר הדבר בעיני דוד
להתחתן במלך ולא מלאו הימים.
פסוק כ"ז ויקם דוד וילך הוא ואנשיו.

והנה הלשון שבסוף פסוק כ"ו „ולא מלאו הימים" דרוש להיות התחלת פסוק כ"ז, כזה: ולא מלאו הימים ויקם דוד וגו'.

וגם כאן הלשון ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה (שבפסוק ו') הוא התחלת פסוק ז', כזה: ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה ותשא אשת אדוניו את עיניה וגו'.

ואמנם כל זה כתבנו לדעת רש"י שהבאנו במאמר הקודם ובתחלת מאמר זה, אבל אנו פרשנו סדר הפסוקים כמו שהם על מקומם, כמו שבארנו למעלה בפסוק ו'.

ובהיותי עוד בענין מערכת פסוקים כאלה אמצא לנכון להעיר דבר פלא בנוסח התפלה של שחרית, בסוף ההודאה מן ויברך דוד „אתה הוא ה' אלהים אשר בחרת באברם והוצאת מאור כשדים ושמת שמו אברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך", וכאן מפסיקים מלקרות עד אחר שהש"ץ יחזור אלה הדברים, כנהוג. ואחרי כן מתחיל הצבור לומר וכרות עמו הברית וכו'.

אבל זה פלא, כי במקום שבאה הודאה זו במקורה בנחמיה (ט' פסוקי ז' וח') נחתם הפסוק הראשון (ז') עם הלשון ושמת שמו אברהם. ואח"כ מתחיל הפסוק (ח') ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכרות עמו הברית.

והפליאה בולטת, למה זה בנוסח התפלה פסקו את לשון הפסוק ומצאת את לבבו נאמן לפניך, והבדילוהו מן הלשון הנמשך עמו בפסוק אחד, הוא הלשון וכרות עמו הברית, וקבעו את הלשון ומצאת את לבבו נאמן לפניך כחתימת הלשון ושמת שמו אברהם, ושוב מתחילים בלשון וכרות עמו הברית, אשר במקורו הוא המשך להלשון הדבוק עמו ומצאת את לבבו נאמן לפניך. ולא אדע מה הכריחו למסדר התפלה כמו בסכינא חריפא להפסיק בין הדבקים.

וגם ראוי להעיר, כי יתר הגיוני הוא כהקביעות שבפסוק במקומו, כי רוצה לומר, כי יען „כי מצאת את לבבו נאמן לפניך" — לכן — כרת עמו הברית (והלשון וכרות תוא פעול).

ולמרבה הפלא נראה לי קצת טעם על הפסקה זו עפ"י המנהג ששרר בערי ישראל בדורות הקודמים, כי כשהי' ברית מילה לאחד מבאי בית התפלה הי' החזן עם משורדיו מנגנים וכרות עמו הברית, ומי שעבר אז לפני התיבה הי' במכוון מפסיק עד וכרות עמו הברית והלך מן העמוד והניח מקומו להחזן, ואחרי ששר החזן את הפסוקים האחדים המתאימים עם הנוסח וכרות עמו הברית הלך מן העמוד ושב הש"ץ למקומו להתפלל על הסדר. והנה לכבוד המצוה ממאורע של השעה הי' החזן מתחיל מענין המצוה, מן וכרות עמו הברית, וברבות הימים נקבע סדר נוסח זה לנוסח תמידי.

וימאן (ל"ט ח')

הטעם (הנגינה) על מלה זו הוא שלשלת, וענינה, המשכת נגינה משולשלת. ויש לתת טעם רמזי על זה עפ"י המבואר ביומא (ל"ה) שהיתה מאיימת אותו בשלש אימות, ועל כל אחת השיב במיאון. אמרה לו, אשר אם לא ישמע לה תסגירהו בבית האסורים, והשיב — במיאון. שוב אמרה לו שתזקף קומתו (כלומר, שתדכא אותו עד שתשוח קומת גופו), והשיב

במיאון. ובשלישית איימה עליו שתסמא את עיניו, והשיב במיאון, ועל זה בא רמז במלת וימאן בשלשלת, בנגינה משולשת לרמז על שלשה מיאונים, ועיין בפירוש הרא"ש למס' נדרים (ל"ז ב') שטעמי הנגינה מסייעים לפעמים בינה במקרא.

ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו (ל"ט ט')

הלשון „באשר את אשתו" הוא כמיותר, כי המובן הזה יוצא גם מהלשון כי אם אותך.

אך אפשר לכוון לשון זה עפ"י המבואר באגדות דלא רק הנהגת הבית נמסרה ליוסף, אך גם עניני צרכי אשתו היו מסורים לו, והיתה דרושה לבקש ממנו, ולא נשאר לה התקשרות עם הבית ועם בעלה, אך ורק ביחוסי אישות.

וזהו שכיוון לומר לה, ולא חסך ממני כי אם אותך, וגם „אותך" מנע ממני רק באשר את אשתו, כלומר, רק ביחוסי אישות, ולא יותר.

וחטאתי לאלהים (ל"ט ט')

הנה לפי הדין גם בני נח (אומות העולם) מוזהרין על העריות (סנהדרין נ"ו ב'), ואם כן הי' לומר ו ח ט א נ ו, בלשון רבים, לכלול גם אותה בחטא, אך אולי מנע מלשון זה, כי חלק לה כבוד כאשת אדוניו שלא להטיל עליה חטא מגונה כזה. — או כי לא רצה להתקשר עמה אף במבטא שפתיים.

וחטאתי לאלהים (ל"ט ט')

במדרש כאן בא לשון זה, וחטאתי לה' אין כתיב כאן, אלא וחטאתי לאלהים, לאלהים איני עושה הדבר הזה, ע"כ. והנה אין כל באור לכל הדברים האלה, כי איזה הבדל אם הי' כתוב וחטאתי לה' או כמו שכתוב עתה וחטאתי לאלהים. ומפרשים טרחו לפרש, ואין באור.

אבל קרוב מאד לומר, דרק טעות סופר קלה במדרש, ובתיקונו יתפרש ברחבה. והבאור הוא, כי מתחילה (כלומר בעת שנתחבר ס' המדרש) הי' כתוב במדרש וחטאתי ל א ד ו נ י (כמובן — לפוטיפר) אין כתיב כאן אלא וחטאתי לאלהים, לאלהים איני עושה הדבר הזה, והיתה כוונתו לומר, כי ה' יודע נסתרות, ועיין בסמוך. ואחד המעתיקים הבין המלה „לאדוני" כשם הקודש (שם אדנ-י), וכתב הוא או מעתיק אחריו תחת השם המלא „לאדני" בקיצור „לה'", כמו שרגילין לכתוב שם ה', ותצא הטעות המוזרה הזאת.

וטעם הדבר שבאמת לא אמר וחטאתי לאדוני במובן לאדונו פוטיפור, הוא, שרצה לומר, כי לוא יהא שלא אהי' בעיניו כחוטא, מפני שלא יודע או

שימחול לי, אבל לאלהים אינני אוכל לעשות הדבר הזה, כי הוא יודע נסתרות, וגם לא ימחול לי. (ושמעתי, כי חכם אחד העיר על זה).

ומתחלה חשבתי, כי אפשר לפרש בכונת המדרש כי בלשון וחטאתי לאלהים כיון לאדונו, לפוטיפר, עפ"י הידוע, כי שם אלהים מורה לפעמים גם על גדולת ערך האדם (מפני כי שרש שם אלהים הוא אל וענינו אמיץ כח ורב אונים, כמו אילי גבורים, יחזקאל ל"ב כ"א, ועיין מש"כ למעלה בס"פ ויצא בפסוק יש לאל ידי) וכמו בפרשה משפטים (כ"ב כ"ז) אלהים לא תקלל, והמובן שם למורה ולדיין (ע' רש"י) ומקביל אל מה שאחריו ונשיא בעמך לא תאור. וכן בשמואל א' (כ"ח י"ג) אלהים ראיתי עולים, שענינו דמות אדם בהדרת קודש, וכן כאן (כך חשבתי), כי באמור יוסף וחטאתי לאלהים כיוון לתאר בגדולה את ערך אדונו, פוטיפר.

אך נחמתי, מפני כי מצינו בפרשה זו ובפרשיות הבאות, מקץ — ויחי, כי רגיל הי' יוסף לכנות את שם הקודש בשם „אלהים", כמו שפרטנו למעלה בפסוק ג' עד עשרים פעמים, ולא יתכן, כי כאן יתבטא במובן אחר. חולת זה מבואר בפרשה, כי הי' קודא את אדונו בשם אדון. ולכן אין לפרש בלשון וחטאתי לאלהים במובן אחד בכל מקום.

ויעזוב בגדו בידה (ל"ט י"ב)

בחזקוני חקר לסיבת עזבונו את הבגד בידה. אבל אפשר לומר בפשיטות עפ"י המבואר בקדושין (פ"א א'), דבשעת רתיחת הדם באדם לעבירה אז יש בכחו להתגבר גם כנגד כח של עשרה אנשים, ולכן כאן מפני רתיחת דמה גברה ידה עליו בהחזקת הבגד ולא יכל להוציאו, והי' מוכרח לעזוב אותו בידה.

וינס ויצא החוצה (ל"ט י"ב)

ובפסוק הבא כתיב ויהי כראותה כי עזב בגדו בידה וינס החוצה ותקרא לאנשי ביתה ותאמר להם... ויעזוב בגדו אצלי וינס ו י צ א החוצה, ולהלן (פסוק י"ח) בשנותה את דבריה לבעלה אמרה רק ו י נ ס החוצה ולא וינס ויצא.

וטעם המלוי והחסרון ממלת „ויצא", פעם באה ופעם נשמטה, אפשר לומר, כי באמת, כשנס, נס רק מן הבית, אבל מכיון שהגיע עד לחוץ הבית לרחוב, הלך כדרכו, למען למנוע כל חשד מכל מה שקרה, לכך כתיב וינס ויצא החוצה. — וינס מן הבית ויצא כדרכו בחוץ. אך היא חשבה, כי כמו שנס מן הבית כך נס בחוץ, לכך נאמר בה ויהי כראותה כי עזב בגדו בידה וינס החוצה, ולא ויצא החוצה, זה לפי מחשבתה שגם בחוץ נס, ומתוך

זה נתודע הדבר, לכן קדמה לספר כל זה לאנשי הבית, אך הם הגידו לה, כי לא הרגישו בו בחוץ כל מרוץ, ואמרה גם כן וינס ויצא החוצה, כדי לפרש הסיבה שלא הרגישו בו, מפני שבחוץ הלך כדרכו, ובשנותה דבריה לבעלה שלא הי׳ כלל באותו מעמד אמרה לו רק וינס החוצה, ולא גם ויצא, וכיוונה בזה להגדיל אשמתו, שנס גם בחוץ, כדי לביישה, או כדי לנקות עצמה מחשד, ובזה כל תכונות הלשונות מדויקות.

ויצא החוצה (ל״ט י״ב)

במדרש כאן אמרו, וינס ויצא החוצה, בזכות אברהם שנאמר בו ויוצא אותו החוצה (פ׳ לך, ט״ו ה׳), ע״כ. ואין כל באור להדברים, כי אם הכונה שזכות אברהם עמדה לו (או כמו גירסא אחרת — בזכות אבות) למה זה הובא הפסוק ויוצא אותו החוצה שאין לו כל שייכות לכאן, ומה יתן ומה יוסיף פסוק זה למה שרוצה לומר כי זכות אברהם עמדה לו, בעוד שאין ספק שבמכוון הובא הפסוק לכאן.

ובארנו עפ״י מה שכתב רש״י למעלה בפסוק א׳, כי אשת פוטיפר ראתה באצטרוגלין שלה (ובנוסחא אחרת אצטגנינות, והם מערכת הכוכבים הקובעים מזל כל איש, ובלשון ארמית נקרא מזל — אסתגן, ונשתנת לאסטרלוג) שעתידה להעמיד בנים מיוסף, ובעיקרה נכון הדבר, רק שטעתה בזה, כי לא היא, רק בתה ילדה ממנו, כמבואר בפ׳ מקץ, שנתן לו פרעה את אסנת בת פוטיפרע לאשה, וילדה לו שני בנים. וקרוב לודאי, כי עתה ברצות אשת פוטיפר לפעול עליו שישמע לה, הרצתה לו דבר האצטרוגלין שראתה שעתידה להעמיד בנים ממנו, ורבים היו אז המאמינים בזה, והי׳ אפשר כי עפ״י זה ישמע לה, אך הנה עמדה לו הצלה גם מזה, כפי שיתבאר:

כי אמרו בשבת (קנ״ו א׳) על הפסוק דכתיב באברהם ויוצא אותו החוצה (פ׳ לך), מאי ויוצא אותו החוצה, שאמר אברהם לפני הקב״ה, נסתכלתי באצטגנינות שלי שאיני ראוי להוליד, ועל זה אמר לו הקב״ה, צא מאצטגנינות שלך, אין מזל לישראל, כלומר, שישראל עומדים ממעל למזלות, והקב״ה בעצמו מכלכל עניניהם, וזהו באור הלשון ויוצא אותו החוצה — חוץ מאצטגנינות שלו.

ודרוש לשער, שהיו הדברים האלה מסודים וידועים לזרע אברהם כזכרון קודש, וכיון שנזכר יוסף עתה את הדברים האלה, ביטל את כל דבריה אלה, כי הוא מזרע אברהם ועומד למעלה מן המזל.

וזהו היא כונת המדרש, וינס ויצא החוצה — שניצל בזכות אברהם שנאמר בו גם הלשון ויוצא אותו החוצה, והבאור שם, חוץ מאצטגנינות, ובזה דחה דבריה וניצול מחטא.

וקרוב לומר, כי מצא המדרש יסוד לדרוש כן, משום יתרון הלשון כאן „ויצא" החוצה, דדי הי׳ לומר וינס החוצה, לכן פירש דרומז להשוות לשון יציאה שבכאן ללשון יציאה שבאברהם, כדמפרש.

והערנו מזה בתורה תמימה, ומפני הכדה באוד לשון המדרש אשר המפרשים עמלו בו ולא באו עד תכונתו. קבענו הדברים כאן.

ואקרא בקול גדול (ל״ט י״ד)

הטעימה לומר בקול גדול ולא סתם בקול, משום דביום אין קול אדם נשמע כמו בלילה (יומא כ׳ ב׳) מפני קול המונה של עיר, וכשרוצים להשמיע למדי את הקול ביום צריך להגביה הקול, וכאן הי׳ דבר המאורע ביום, כמבואר למעלה פסוק י׳, ויהי כהיום הזה, וברצותה להאמית דבריה שכיונה שישמעו בחוץ, הוסיפה לומר „בקול גדול". ובסגנון כזה דברה לפני בעלה, כמבואר להלן בפסוק י״ח, ויהי כהרימי קולי ואקרא.

וכן יתבאר לפי זה הלשון במגילת אסתר בזעקת מרדכי ויזעק זעקה גדולה, כי יען שהי׳ רוצה שכל יהודי שושן ישמעו הרים קולו.

ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה (ל״ט כ״ב)

אונקלס מפרש הלשון הוא היה עושה „על מימריה הוה מתעביד", כלומר, את כל אשר כל האסירים היו עושים שם — **הכל עשו עפ״י סדורו ופקודתו.**

ונראה, דהוכרח לפרש כן, משום דבלא באור זה אין כל המשך ומובן לכל לשון הפסוק „ואת כל אשר עושים שם הוא היה עושה". כי אי אפשר לפרש שהוא הי׳ עושה עבוד כולם, שהטילו עליו לעשות מלאכת כולם — זה לא יתכן, שהדי כתיב למעלה ויתן חנו בעיני שר בית הסהר, ויתן ביד יוסף את כל האסידים, הרי שנהג עמו בחן ובכבוד, ולא יתכן שיהי׳ מטיל עליו לעשות מלאכת כל האסירים — לכן מפרש הלשון „הוא היה עושה" ממובן הוא היה מפקד, שהכל נעשה עפ״י פקודותיו וסדורו.

ובאמת מצינו הפעל „עשה" במובן פקידות וצוי, כמו בפרשה מקץ (מ״א ל״ד) יעשה פרעה ויפקד פקידים, כלומר, יצוה פרעה. וכן „לעשות את השבת" (פ׳ תשא), כלומר, לערכו ולסדרו, ובאסתר (א׳ ג׳) עשה המלך משתה, שבודאי לא הוא בעצמו עסק בהעשיה, אך הכל נעשה עפ״י פקודתו, וכן (שם ב׳ י״ח) והנחה למדינות עשה, כלומר, פקד, צוה וסידר,

וכן מצאנו כמה לשונות המורים רק סידור ופקודה, ונקרא על שם המפקד כעושה בעצמו, כמו בפרשה מקץ (מ״ב כ״ד) ויאסוד אותו (את שמעון) לעיניהם, ובפרשה ויגש (מ״ו כ״ט) ויאסר יוסף מרכבתו, וכן בפרשה בשלח (י״ד ו׳) ויאסר פרעה את רכבו, דבודאי לא בעצמם עשו

מלאכות אלו, רק המשרתים עפ"י פקודתם, ותלו המעשה בעצמם. וכן ויבן שלמה את הבית (מ"א, ו' י"ד), והן לא הוא בידיו שלו בנה, אך נקראת הפעולה על שמו.

וכזה כתבו התוס' במנחות (כ"א ב') ד"ה שהכהנים, דמה שאמר רבי יוחנן בן זכאי, מה שעשו ידי (בענין פרה אדומה) לא דהוא עצמו עשה, אלא עפ"י הוראתו.

ובמס' ע"ז (כ"ז א') פירשו הלשון בפרשה שמות ותקח צפורה צור (ד' כ"ה), דאמרה לאינש אחרינא ועביד, ותלה הכתוב הפעולה בה.

וכן להלן בריש פרשה ויחי, באמור יעקב ליוסף ונשאתני ממצרים, אעפ"י שצוה שיוסף בעצמו לא ישא אותו, מפני שהוא כמלך ואין כבודו בזה, כמו שכתב רש"י שם בפסוק וישאו אותו בניו (נ' י"ג), אך עפ"י פקודתו וסידורו תלה הפעולה בו.

וגם יתבאר עפ"י זה שם, שביקש יעקב מיוסף שישבע לו על זה שישאנו ממצרים, ויוסף נשבע, אעפ"י שכפי המתבאר בפרשה שם הי' צריך ליטול רשות מפרעה על זה שיצא ממצרים לתכלית הקבורה, וכנראה הי' נחשב רשיון זה לדבר קשה לפעול מפרעה, שהרי ביקש מבית פרעה שימליצו עליו לפני פרעה וירשה לו, כמבואר שם בפרשה (נ' ד' וה'), ואם כן הי' ספק בדבר אם יוכל להוציא דבר זה אל הפועל, כי אולי לא ירשה לו פרעה ללכת, ואם כן קשה איך ביקש ממנו יעקב שישבע לו על דבר שאינו בידו, וגם איך נענה לו יוסף ונשבע.

אך מפני כי הלשון ונשאתני ממצרים לאו דוקא הוא בעצמו בידיו שלו, ורק עפ"י פקודתו וסידורו ישאוהו מי שישאוהו, ועל זה לא הי' צריך ליטול רשות מפרעה, ולכן הי' יכול לישבע על זה.

וגם יתבאר היטב עפ"י באור אונקלוס לשון הפסוק הבא, ואשר הוא עושה ה' מצליח, דבודאי לא שייך ענין הצלחה על עבודות בייתיות פשוטות, אך מוסב על פקודותיו וסדוריו והנהגותיו, כי הכל הי' בהצלחה, והלך מישרים.

ואמנם עפ"י כל המבואר בזה יש להעיר בסנהדרין (ק"ה ב'), אהבה מבטלה שורה של גדולה, וזה מתבאר מאברהם דכתיב בי' בפ' העקדה וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו — הוא בעצמו, מפני דגשי אהבתו לקיום מצות ה'. וכן שנאה מבטלת שורה של גדולה, וזה מתבאר מבלעם דכתיב בי' (פ' בלק, כ"ב כ"א) ויקם בלעם בבקר ויחבוש את אתונו, הוא בעצמו, וזה מפני דגשי שנאתו לישראל נזדרז לעשות החבישה בעצמו.

ולפי המבואר כאן הלא אין הכרח בלשון זה שהם בעצמם עשו מעשה החבישה.

ואפשר לומר דהדיוק בענינים אלה ממה דכתיב באברהם מקודם ויחבוש את חמורו ואח"כ ויקח את שני נעריו אתו, וכן בבלעם כתיב ויחבוש את אתונו ושני נעריו עמו, משמע שבשניהם היתה החבישה טרם לקחו את הנערים, וממילא מתבאר שהם בעצמם חבשו.

כי אם זכרתני (מ' י"ד)

בעלמא מורה הלשון „כי אם" על תנאי, וכאן לכאורה אין כל יחס לתנאי, אך י"ל עפ"י מה שאמרו בברכות (נ"ה ב') כל החלומות הולכין אחר הפה, כלומר אחר הפתרון, כפי שפותרין, לכן אמר לו, כי אני פותר לך את חלומך לטוב בתנאי (כי אם) כי תזכרני לפני פרעה, ואם לאו אני מבטל את פתרוני ולא יתקיים כפי שפתרתי.

כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך (מ' י"ד)

הלשון „אתך" אין מבואר ענינו, ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (ל"ו ב') דיינים צריכין להיות מנוקים מכל מום, וילפו זה ממה שנאמר בהסבה אל משה, ונשאת אתך (יתרו י"ח), ופירשו אתך בדומין לך, מה אתה נקי מכל מום, אף הם יהיו מנוקים מכל מום, ומתבאר דהלשון „אתך" מורה על דמיון ושוי. וידוע מטבע אנשים, כששנים בצרה אחת יחשבו כידידים ומכרים, אבל מכיון שאחד עולה לגדולה יתרחק מהשני כאלו לא ידעו מעולם.

והנה בעת שהי' יוסף עם שר המשקים יחד במאסר היו דומים ושוים זה לזה כאסירים, ועתה ביקש ממנו יוסף, כי גם בעת שיצא לחפשי וייטב לו יהי' כמו שוה לו ולא ישכחנו, ועל זה מורה הלשון אתך — כאשר ייטב לך, כלומר, גם כאשר ייטב לך תחשבני כמו אתך, בשוה.

ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה (מ' כ')

פירש"י, יום הולדת — יום גנוסיא (גנוסיא — מלה יונית, וענינה — יום מיוחס). אבל זה קשה, כי במס' ע"ז (ח' א') מבואר דיום הלידה ויום גנוסיא הם חגים מיוחדים, הראשון (יום הלידה) כמשמעו, והשני (יום גנוסיא) יום עלותו למלוכה. ואיך זה הרכיב רש"י שני השמות כאחד.

אך באמת דברי רש"י אמתים, נכונים וקיימים, יען שיש שני מיני מלכים חדשים. יש כזה שהמלוכה באה בירושה לדורות, לבנים, לנינים ולנכדים, כמו היום באיזו מדינות, ויש שהעם ימליך מלך חדש עפ"י בחירה ברוב דעות, והי' הנהוג במלכי ישראל שאין מושחין (בשמן) מלך בן מלך (הוריות י"א ב'), וטעם הדבר, מפני שהוא כמשוח עפ"י ירושת אבותיו,

ובמלכי אומות העולם במלך כזה שמלכותו באה לו בירושה, לא היו חוגגים את יום עלותו למלוכה, מפני כי מאורע זו לא חדשה לו, כי משעה שנולד זכה בה עפ״י ירושה, והיו חוגגים רק את יום הולדתו, שיחד עם ההולדה באה לו גם המלוכה, ויום זה הי׳ נקרא אצלם יום גנוסיא, ורק זה המלך שנמלך מחדש עפ״י בחירת העם, הוא הי׳ חוגג גם יום הלידה וגם יום עלותו למלוכה.

והנה ידוע, דשם פרעה הוא שם כללי למלכי מצרים, והוא שם משפחה מדור דור, וכ״מ בזהר פ׳ שמות דף י״ח ב׳, כל מלכי מצרים פרעה שמם, דעל כן מצינו מלכים בשם זה בזמנים שונים ורחוקים, מצינו אותו בימי אברהם (פ׳ לך, י״ב ט״ו — כ׳) בימי יעקב (פרשה זו, ל״ט א׳ ופרשה ויגש (מ״ז ז׳), בימי משה (ידוע למדי), בימי שלמה (מלכים א׳, ג׳ א׳), בימי חזקיהו (מלכים ב׳, י״ח כ״א) ובימי צדקיהו (ירמיה, מ״ד ל׳), וכה באה המלוכה למשפחה זו בירושה לדורות.

וכמבואר, שמלכים כאלה חגגו רק את יום הלידה שלהם, ואותו יום הי׳ יום גנוסיא שלהם, וצדקו דברי רש״י כאן, דיום הולדת את פרעה הוא יום גנוסיא שלו.

אבל בתלמוד איירי במלכי דומי (שחכמי התלמוד היו רבים מהם יושבים ברומי ומכירים נימוסיהם, כמו שבארנו במקום אחר. (עיין לפנינו בפרשה תבא בפסוק ונתנך ה׳ לראש (כ״ח י״ג) בארנו מזה בארוכה), ובמלכי רומי אמרו חז״ל „שאין מושיבין בהם מלך בן מלך״ (ע״ז י׳ א׳), ותמיד יבחרו מלך חדש (ומזו הסבה מצינו הרבה מאוד שמות במלכי רומי, מפני מלכות חדשה באיש חדש, לא כמו במלכי מצרים, ששם אחד למלכיה לדורות, כמו שכתבנו) ולכן מלכים כאלה חוגגים שתי פעמים, יום הלידה ויום עליה למלוכה, ובכאלה איירי המשנה שהבאנו.

ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו (מ׳ כ״ג)

במדרש כאן אמרו, ולא זכר בשעתו. וישכחהו — לאחר זמן. ואפשר לפרש הכונה עפ״י מה שכותבים הטבעיים, אשר אם בשעתו, בשעת המאורע, יתן האדם אל לבו בכל חושי נפשו את דבר המאורע, אז לא ישכחהו עוד. ולא כן באם בשעת מעשה התייחס אל הדבר בקר רוח ובשויון נפש, אז קרוב לודאי כי ישכח הדבר בכלל, וזוהי כונת המדרש, ולא זכר שר המשקים את יוסף בשעתו, בשעת הפתרון, והיינו שלא נתייחס אליו בשים לב ובשעבוד הרעיון, ורק בקרירות וכמו בעצלתים, ולכן — וישכחהו, כלומר, לכן לאחר זמן שכחו.

ומה שראה המדרש לדרוש כן, יש לומר, משום דקשה לי׳ כפל הלשון

ולא זכר וישכחהו, כי הלא מניעת הזכירה ודבר השכחה אחד הוא, ודי הי׳ הלשון ולא זכר.

וגם אפשר כוונת כפל הלשון ולא זכר וישכחהו עפ״י מה שמבואר במגילה י״ח א׳ דשם זכירה יונח על דבור בפה, ושם שכחה היא בלב, כמש״כ נשכחתי כמת מלב, ואמר הפסוק כאן שלא די שלא זכר שר המשקים את יוסף בפה אך גם שכח אותו מלבו, כמו הסיח דעתו ממנו.

ועוד אפשר לכוון כפילת הלשון „ולא זכר — וישכחהו״ עפ״י הנהוג בעולם, שזה הרוצה באמת ובתמים לזכור את ענין חבירו שמסר לו, ההוא אינו רוצה לסמוך על הזכרון לבד, כי חושש פן ישכח, ולכן הוא עושה לו איזה אות וסימן ממשי, שיהי׳ לו כמזכיר תמיד.

ומכבר כתבתי, כי פעולה זו, ממעשה סימן כדי להזכיר, רמוז בפ׳ דמשלי (ג׳ ג׳) קשרם על גרגרותיך כתבם על לוח לבך, שזה הוא כמו שנוהגים רבים לעשות סימן לתכלית הזכירה בקשר איזה דבר על הצואר (או על היד).
אך שר המשקים לא עשה לו כל סימן לזכרהו ולכן — וישכחהו.

ועפ״י באור זה בארתי טעם הדבר מה שבמצות שכחת עומר בשדה באה ברכה מיוחדת לזה שלא ישוב לקחתה אחר שנזכר, ומתברך בברכת ה׳ בכל מעשה ידיו (פרשה תצא, כ״ד י״ט), ויש להעיר למה לא באה ברכה מיוחדת על מצות פאה ולקט שהם גם כן עבודות שבשדה.

ובארתי, כי אחרי שיש תחבולות שלא לשכוח, כמו שבארנו כאן, והוא לא עשה זה, ובזה קיבל על עצמו במתכוין בתומת נפשו לקיים מצוה זו, לכן ראוי הוא להתברך בברכה מיוחדת.

ומעין זכות כזה שמכניס אדם עצמו לחיוב מצוה אף במקום שיכול להפטר ממנה מתבאר בברכות (ל״ה ב׳) לענין חיוב מעשר, כי מן הדין אין מתחייבים במעשר רק אם התבואה נכנסת מן השדה דרך פתח הבית, ולכן אלה שרוצים להכניס עצמן לחיוב מצוה זו מכניסין דרך שערי החצר והבית, ואלה שאין משתדלין להביא עצמם לחיוב מצות מעשר מכניסין דרך חצרות וגגות, שבאופן כזה פטורין. ולכן גם במצוה זו כמו במצות שכחה יש שכר מיוחד, כי המעשר מעשיר, כמ״ש עשר תעשר, עשר בשביל שתתעשר.

וכן לענין מצות ציצית, כי מדינא אין חייבים בציצית רק בבגד של ארבע כנפות, ולכן מי שרוצה להכניס עצמו לחיוב מצוה זו משתדל לעשות לו בגד של ארבע כנפות כדי להטיל בו ציצית, ואלה שאין משתדלין להכניס עצמן לחיוב מצות ציצית, כשאין להם בגד של ארבע כנפות אין משתדלין לעשות להם בגד כזה. וגם במצוה זו יש זכות מיוחד, כמ״ש שקולה מצות ציצית כנגד כל התורה (נדרים כ״ה א׳) וממילא שכרה מרובה.

פרשת מקץ

ויהי מקץ שנתים ימים (מ"א ח')

במדרש כאן אמרו, אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו (**תהלים, מ' ה'**) **זה יוסף**, שבשביל שאמר לשר המשקים שתי פעמים והזכרתני אל פרעה (**כי אם זכרתני** — והזכרתני סוף פ' וישב, מ' י"ד) נגזר עליו מאסר לשתי שנים, ע"כ.

והדברים מפליאים, כי סותרים עצמם כמו תוך פדי דבור, כי פתחו במעלתו של יוסף שעליו נאמר „גבר אשר שם ה' מבטחו", וסיים בענשו על שביקש להזכירו, הרי שלא יונח עליו התואר „אשר שם ה' מבטחו".

אך על האמת הדברים נכונים מאוד, יען כי אעפ"י שדרוש לאדם לאחוז במדת הבטחון לעזרת ה', והיא מדה נכונה לכל איש מישראל — אעפ"י כן, הורשה לו לבקש איזה סבה לתלות בה את בטחונו בה', כמו לעשות איזה עסק או מלאכה וכדומה, ולקוות לה'.

ולא רק שהורשה כן לאדם, אלא שכך צריך להיות, וכלשון הכתוב (פ' ראה, ט"ו י"ח) וברכך בכל אשר תעשה, הרי שברכת ה' תחול על מעשה בני אדם, וכן אמרו (אבות פ"ב מ"ב) יפה תורה עם דרך ארץ, שהיא מלאכה או סחורה וכדומה.

ויותר מפורש במדרש רבי תנחומא פ' ויצא (סי' י"ג) לא יאמר אדם לא אעשה מאומה ומן השמים ירחמו, אלא צריך אדם לעמול ולעשות בשתי ידיו והקב"ה שולח את ברכתו, ע"כ. ורק באוכלי המן הורשה שלא לעשות מאומה.

אמנם זו היא מדת כל אדם, סתם אדם מעולם המעשה, מאלה אשר „לעמל יולד" (איוב, ה' ו'), אבל הקדושים דמי המעלה, אשר כל עניניהם ודרכי חייהם קודש — הם אינם צריכין לבקש כל סבה לעזרת ה', והם עושים את הסבה כביכול את הקב"ה בעצמו, הוא הסבה והוא המסבב.

ויקר בעיני לפרש עפ"י כל שבארנו כאן את לשון הפסוק בירמיה (י"ז ז') ברוך הגבר אשר יבטח בה' והי' ה' מבטחו. אשר לכאורה הוא כפל לשון, אך האמת, כי הוא כולל שני מיני בטחונות שזכרנו, מבטח חול, שהוא עושה לבטחונו בה' עוד מבטח חול, כלומר, יסוד על מה שיחול הבטחון,

כמו מלאכה או עסק, ועוד מבטח קודש, והיינו שהקב"ה בעצמו כביכול המבטח שלו, בלא כל סבה מן הצד.

ואמר הכתוב, ברוך הגבר אשר (רק) יבטח בה', אבל עושה לו מבטח (יסוד) חול, שעליו יחול בטחונו בה', ועוד יותר יבורך זה, אשר „והיה ה' מבטחו", שכביכול הקב"ה בעצמו המבטח לו, ולא יחפש אחר סבה מן הצד, וזה מדרגת חכמים וקדושים העומדים לפני ה', ועוד נבאר מזה בסמוך בטעם הדבר.

והנה אם האדם הפשוט מחפש לו סבה (יסוד) לתלות בה בטחונו בה', אין בזה כל חטא ועון, ואדרבה, כן דרוש וכן נכון לעשות, כפי שבארנו, וכש"כ שאין הרהור קל להענש על זה.

אכן אם הצדיק רם המעלה ונהדר בקדושה, אם הוא מחפש אחר סבה מן הצד — יחשב לו זאת לעול ולחילול מעלת קדושתו, ונענש על זה.

וזו המדה היתה צריכה להיות ביוסף, שלפי גודל מעלתו וצדקתו, וכמו שאמרו „מי לנו גדול מיוסף" (סוטה ט' ב' במשנה) — הוא לא הי' רשאי לחפש אחר סבה בשר המשקים להזכירו לפני פרעה, כי אם לבטוח כולו בה' לבדו.

ויותר מזה היתה ראויה מדה זו להיות ביחוד ביוסף, לפי מה שאמרו (קדושין מ' א') כל מי שבא דבר ערוה לידו וניצל ממנו עושין לו נס, והוא הלא ניצל ממכשול באשת אדוניו, ואם כן הי' יכול להיות בטוח במעשה נס, ומכש"כ שלא הי' לו לבקש אחר סבה או יסוד מן הצד.

וזו כונת המדרש שהבאנו בתחלת המאמר, אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו זה יוסף, כלומר, לפי מעלתו הדוממה של יוסף היתה ראויה מדה זו להיות בו, שיעשה כביכול להקב"ה בעצמו למבטח לו, לסבה וליסוד, וראי' לזה, שיען שביקש סבה ע"י שר המשקים להזכירו לפני פרעה, נענש על זה לשתי שנים במאסר (עבור שתי זכירות, כי אם זכרתני, והזכרתני, ס"פ וישב, מ' י"ד), אבל איש אחר הי' רשאי לעשות כן, ומכש"כ שלא הי' נענש על זה.

ומתבאר מאוד מה שיחסו את הכתוב אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ליוסף, כי מתוך ענשו נראה עד כמה מכוון הוא להפסוק והפסוק לו.

וראיתי עוד להעיר בטעם הדבר במה שבארנו שלאדם המעלה, קדוש ה', אין ראוי לחפש עזרת ה' עפ"י קדמות סבה או יסוד מן הצד, ורק לבטוח בה' לבדו — אפשר למצוא עוד טעם מסתבר בהגיון ישר, עפ"י המשנה דאבות שהבאנו, יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, ואמרו בטעם הדבר „שיגיעת שניהם משכחת עון", כלומר, שהיגיעה בשניהם מיגעת את הגוף, וע"י זה בטל ממנו יצר הרע, וזה אמצעי לבטל את כח היצר המסית לעבירה.

והנה לאמצעי לבטל את כח היצה"ר דרוש לסתם אנשים, אנשים המוניים, הנכנעים תחתיו, אבל בעלי נפש גבוהה, צדיקים וקדושים אין צריכים לאמצעים לזה, כי גם בלא אמצעים נצבים כצר לו ואין לו עליהם כל שליטה, וכמ"ש במ"ר אסתר (ר) הצדיקים לבם בידיהם, כלומר, הם שולטים על לבם ולא הלב עליהם (כי הלב הוא סרסור לעבירה, ירושלמי ברכות, פ"א ה"א), ולכן אין צריכים לאמצעי להתעסק גם בדרך ארץ כדי להשכיח עון כמו סתם אנשים, וממילא יכולים להקדיש עצמם כולו לתורה, וכל בה ענינם.

ודע, כי עפ"י המבואר, שאמנם אפשר להיות בטחון בה' גם בלא סבת מוקדמת המוכנה ע"י האדם — עפ"י זה אפשר לפרש מה שמסופר בתלמוד מס' רה"ש (כ"ו ב'), לא הוו ידעי דבנן מאי „השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך" (פסוק הוא בתהלים, נ"ה כ"ג) עד שסיפר רבה בר בר חנה „יומא חדא הוה אזילנא באורחא בהדי ההוא טייעא (סוחר ערבי) והוי דרינא טונא (ונשאתי עלי משא), ואמר לי (הטייעא) שקול יהבך ושדי אגמלאי" (קח משא שלך והניח על הגמל שלי), ע"כ.

והנה לא נתבאר מה שאמרו „לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך", כלומר, לא היו יודעים ענין ובאור הכתוב הזה. וזה פלא, כי הלא הפסוק מתבאר לעצמו יפה וקל וברור, שישים האדם בטחונו בה' והוא יכלכל אותו (כי יהבך הוא משאת לב האדם לצרכו, וכתרגומו סבדך, מבטחך) ומה חסרון באור בזה. ועוד זאת יפלא, באיזה אופן מצאו הבאור עפ"י ספור המקרה עם הטייעא.

אך באור הענין הוא, כי היו החכמים מסופקים איך להתנהג עם מדת הבטחון, אם דרוש האדם לחפש אחר סבה מקודם ולבטוח בה' כי הוא יושיע עפ"י הסבה, או אין צריך כלל לבקש סבה מוקדמת כי אם לבטוח כולו ישר בה' וכמו שבארנו למעלה.

ומביא מהמקרה עם הטייעא, שביקש את רבה בר בר חנה להניח משאו על הגמל, אעפ"י שלא ביקש רבה ממנו כלל על זה, והרי מבואר, שאפשר לבא ישועה גם בלא הכנת סבה מוקדמת ע"י האדם.

ואמנם נראה להעיר, כי אעפ"י שמדה זו מבטחון בה' מבלי הכנת איזה יסוד וסבה מצד האדם — היא מדה גבוהה ונהדרה מאוד — אעפ"י כן, או יותר נכון — רק מפני כן, לא הורשה להשתמש בה לכל אדם, כלומר, לעזוב כל ענין ומעשה ולסמוך כולו על ה', יען כי מצד אחד הוא מין יוהרא (גאוה) שחושב שהגיע למדרגה אצילית גבוהה זו, וכמו שאמרו בברכות (ט"ז ב') לא כל הרוצה ליטול את השם (שם חסיד ופרוש) יטול, ופירש"י

(בדף י"ו ב') אם לא הוחזק לחכם וחסיד לרבים אין זה אלא גאוה וכו' עכ"ל.

וכן אמרו שם, כיון דכולא עלמא עבדי מלאכה ואיהו לא עביד מחזי כיוהרא. ואעפ"י שאמרו שם לענין אחד, אפשר שיאמרו מלאכה הוא דלית לי' (כלומר, ואם כן אין בזה משום יוהרא), אך זה הוא רק אם במקרה נוהג כן בפרישות, אבל לא בזה שעושה ביטולו להנהגה תמידית באמתלא שעושה את ה' מבטחו, וכזה לא יעשה.

ומצד אחד מצינו הבטחת התורה וברכך בכל אשר ת ע ש ה (פ' ראה, ט"ו י"ח), הרי שצריך לעשות.

ולכן הנהגה זו, לעשות כביכול את ה' מבטח, ולא לעשות מאומה — הנהגה זו מיועדת ומכוונת אך ורק ליחידים לשרידים לקדושים היושבים לפני ה' תמיד ומוחזקים בקדושה.

ועפ"י זה אפשר לכוין מה שאמרו בברכות (ל"ה ב'), ת"ר, כתיב, ואספת דגנך, מה תלמוד לומר (כלומר, בודאי מאספין התבואה לאחר שתתבכר ומה שייך צוי על זה), אלא לפי שנאמר (יהושע, א' ה') לא ימוש ספר התורה מפיך, יכול דברים ככתבם (שלא ימוש כלל) תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהם מנהג דרך ארץ (פירש"י, הנהג בדברי תורה מנהג דרך ארץ, שאם תבא לידך צורך הבריות (צורך החיים) אפשר להבטל מדברי תורה, עכ"ל (אמנם כי לשונו שם צ"ע), דברי רבי ישמעאל, רבי שמעון בן יוחאי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, זורע בשעת זריעה, קוצר בשעת קצירה, דש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח — תורה מה תהא עליה (כלומר, מתי יהי' עת ללמוד, אחרי שתמיד יהיו עוסקים בעבודת השדה) — אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתם נעשית ע"י אחרים, שנאמר (לעת הנחמה) ועמדו זרים ורעו צאנכם (ישעיה, ס"א ה').

ושוב אמרו שם, אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל (שצירפו תורה עם דרך ארץ) ועלתה בידם, (כלומר, נתקיימה אצלם זה וזה), והרבה עשו כרבי שמעון בן יוחאי (שנזרו כולה מעבודת מעשה בחיים) ולא עלתה בידם (ולא נתקיימה בם תורתם). ולכאורה אינו מבואר, למה לא עלתה, והלא דרך זו דרך הקודש יקרא לה.

אך הוא הדבר, כי לא כל אדם ראוי למדרגה זו, ולא כל הרוצה ליטול את השם (כמבואר למעלה) יטול. וכמבואר הכל.

ועיין עוד מה שכתבנו השייך לכל ענין זה למעלה בריש פרשה לך, בפסוק ואברכך (י"ב ב'). ובריש פרשה תצוה בפסוק שמן זית זך (כ"ז כ') ובריש פרשה ויקהל בפ' ששת ימים תעשה מלאכה, ובפ' תבא בפסוק ברוך אתה בבואך (כ"ח ו').

ויהי מקץ שנתיים ימים (מ"א א')

במאמר הקודם הבאנו ממדרש, שבשביל שביקש יוסף משר המשקים שתי פעמים להזכירו לפני פרעה (ס"פ וישב, מ' י"ד) כי אם זכרתני, והזכרתני, נענש להתעכב במאסר שתי שנים, ובארנו שם הכל, אך לא בארנו טעם העכוב דוקא ל ש ת י ש נ י ם, ובודאי באה גזירה זו בעונש בחשבון.

ואפשר לומר עפ"י הידוע דשיעור זכירה הוא י"ב חודש (ברכות נ"ח ב'), כלומר, דבמשך י"ב חודש עדיין שולט באדם כח הזכירה, וכיון שביקש שתי פעמים בלשון זכירה נחשב לו כאלו בקשו לשני שעורי זכירה, והיינו שישתדל לזכור זאת במשך שתי שנים (שתי פעמים י"ב חודש) ולכן נענש להתעכב במאסר שתי שנים, מדה כנגד מדה*).

ויהי מקץ שנתים ימים ופרעה חולם (מ"א א')

במדרש כאן אמרו, כתיב (איוב, כ"ח ג') קץ שם לחושך, זמן ניתן ליוסף כמה שנים יעשה באפלה בבית האסורים, וכיון שהגיע הקץ חלם פרעה. ולא נתבאר מה רצה המדרש לומר בזה.

ויתכן הכונה, שלא יבינו לחשוב, שחלום פרעה הי' הסבה לחפשיותו של יוסף, אך להיפך, יען כי הגיע הזמן ליוסף לצאת מבית האסורים, לכן חלם פרעה ונתהוו כל התוצאות מהחלום, כמבואר בפרשה.

וקרוב לומר, דמדייק המדרש בזה את הלשון ופרעה ח ו ל ם, ולא ויחלום פרעה, כמו בריש פרשת ויצא ויחלום והנה סולם, ובריש פרשה וישב ויחלום יוסף, ובסוף אותה פרשה (מ' ה') ויחלמו חלום שניהם, וגם להלן בפ' זו (פסוק ה') ויחלום שנית, אבל הלשון „חולם" לא מצינו בשום מקום. ולכן מפרש כונת לשון הפסוק, ויהי מקץ שנתים ימים, שאז הגיע זמנו של יוסף לצאת מבית האסורים (כמו שכתבנו במאמר הקודם), אז באה הסבה המיועדה לזה, שיהי' פרעה חולם.

ועל דרך הפשט יש לפרש הלשון ופרעה ח ו ל ם, כי כן דרך הכתובים לתכלית צחות הלשון ויופי המליצה לבטא לפעמים לשון הוה תחת לשון

---

*) ומטעם זה בארנו טעם מצות קריאת פרשת זכור את אשר עשה לך עמלק לחיוב מן התורה בכל שנה, ולא כמו קריאת שאר פרשיות התורה שהיא מדרבנן (ע' תוס' ברכות י"ג א'), וטעם הדבר, משום דכתיב (ס"פ תצא) זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' לא תשכח, וכיון דשיעור זכירה הוא י"ב חודש, ואחרי כן עלולים לשכוח, ויעברו על „לא תשכח", לכן צריך לקרות פרשה זו בכל י"ב חודש, וישתמר הזכרון לי"ב חודש, וכאשר יתמו הי"ב חודש מחדשין הקריאה לתכלית זכרון עוד לי"ב חודש, וכן להלאה, בכל י"ב חודש, שנה בשנה.

עבר. כה מצינו בפ' וירא (י"ח י') ושרה שומעת — תחת שמעה, ובפרשה שמות (ה' י"ג) והנוגשים אצים — תחת האיצו, ובפרשה בשלח (י"ג כ"א) וה' הולך לפניהם — תחת הלך, ובפרשה ואתחנן (ה' ה') אנכי עומד בין ה' וביניכם — תחת עמדתי (מוסב על שעת מתן תורה), ועוד הרבה, וגם כאן חולם תחת ויחלום.

ומה שכתב המדרש שהבאנו, זמן ניתן ליוסף כמה שנים יעשה ב א פ ל ה בבית האסורים — נראה דבלשון „באפלה" מרומז למה שאמר יוסף לשר המשקים (ס"פ וישב, מ' ט"ו) כי שמו אותי בבור, וכן להלן (פסוק י"ד) וירצהו מן הבור, אעפ"י דבמקום אסירתו כתיב (פ' וישב, ל"ט כ') ויתנהו אל בית הסהר, אך מתבאר, כי בתי הסהר שלהם היו בבורות, בעומק האדמה, כמו בזמן הזה בשעת מלחמה, וכן מתבאר בסוף פרשה בא (י"ב כ"ט) עד בכור השבי אשר בבית הבור, ולכן נקרא המקום ההוא בכנוי „אפלה".

ויהי בבקר ותפעם רוחו (מ"א ח')

בחלום הראשון לא כתיב ותפעם רוחו, ואפשר לומר הטעם בזה, משום דחשב שבכלל דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, ולכן לא שם לב לזה. אבל בחלום השני שכבר הי' בקר, כדכתיב ויהי בבקר, ומבואר בעניני חלומות, כי חלום של שחרית ודאי מתקיים (ברכות נ"ה סע"ב) לכן ותפעם רוחו. ומדויק הלשון ויהי בבקר ותפעם רוחו, כלומר יען שחלם בעת בוקר.

יעשה פרעה ויפקד פקידים (מ"א ל"ד)

הלשון „יעשה פרעה" אינו מבואר בהרחבה, ואם אמנם למעלה פרשה וישב (ל"ט כ"ב) כתבנו, כי הלשון „עשיה" מורה גם על צוי ופקידות, ואם כן אפשר גם כאן לפרש כן שיצוה פרעה, אך מכיון שאמר ויפקד, הרי ענין פקידות נאמר, ולשון יעשה כמו מיותר, ודי' הי' שיאמר יפקד פרעה פקידים.

ואפשר לומר הכונה בלשון זה עפ"י מה שאמרו במ"ר פרשה תשא (פרשה מ"ג) כל חכם שרוצה שיתקבלו דבריו וימלאום, יתנהג מקודם הוא בעצמו עפ"י דבריו שלו וממנו יראו כולם ויעשו כמהו.

וכעין זה בתלמוד, מס' סוכה (ל' א') לענין דאיירי שם, משל למלך שעבר על בית המכס. אמר לעבדיו, תנו בשבילי מכס למוכסים, אמרו לו, והלא כל המכס שלך הוא, אמר להו, ממני יראו וילמדו כל העוברים והשבים. ולא יבריחו עצמן מן המכס. ע"כ.

וזו היתה כונת יוסף להעיר לו (אם כי ברמז), כי יען כי אוסף התבואה בשנות השובע לתכלית שנות הרעב הוא דבר עיקר, גדול ונחוץ מאוד, לכן למען ימלאו בני המדינה את חובתם זאת באמונה ובמכון, יעשה

פרעה מקודם את הדבר הזה בשלו, מנכסיו ומשדותיו שלו, וממנו ילמדו בני המדינה לעשות כזה, ויפקד פקידים על זה.

אך בכלל צריך באור מה שאמר יוסף ויפקד פקידים, והלא זה אין שייך לפתרון החלום, אך יתבאר עפ״י הלשון שאמר את אשר אלהים עושה הגיד לפרעה, והלא הי׳ צ״ל את אשר אלהים יעשה בעתיד, כי לע״ע אינו עושה מאומה, אך יתבאר עפ״י מ״ש בברכות נ״ה א׳, שלשה דברים עושה הקב״ה בעצמו, שובע ורעב ופרנס טוב, וזהו שאמר את אשר אלהים עושה, כלומר, את אשר מדרך ה׳ לעשות בעצמו אותם הגיד לפרעה, ולפי״ז הוי הקמת פקידים מענין החלום.

ויטב הדבר בעיני פרעה ובעיני עבדיו (מ״א ל״ז)

לא נתבאר מה ראו פרעה ועבדיו בפתרון זה יותר מתקבל ורצוי מיתר הפתרונים שהגידו לו החרטומים, כפי שפירש״י למעלה בפסוק ח׳, שאמרו לו, שבע בנות אתה מוליד ושבע אתה קובר, ובמדרשים איתא, שאמרו לו, שבע מדינות אתה כובש ושבע אתה אובד, ובמה ראו להעריך את פתרון יוסף יותר מכוון ורצוי, ולהתייחס אליו באמונה.

ואפשר לכוין טעם מציאות חן ואמונה בפתרון זה, משום דעניני החלומות עצמן כמעט מורים על עניני פתרונם, זה, דהיינו לשובע ולרזון, כפי שיתבאר.

כי בהמות בריאות בכחן לחרוש יפה את האדמה ולסייע בזה להאדמה להוציא תבואתה ברב הכמות, וכמו שכתוב (משלי, י״ד ד׳) ורב תבואות בכח שור, כלומר, כי רבוי תבואות תלוי בכח השור החורש את האדמה, אם חורש יפה ועמוק יצליח הגידול ויתרבה התבואה.

ולהיפך, בהמות דקות ורעות חרישתן רפויה ומתוך כך מקלקלים את כח האדמה מלהוציא תבואה במדה מלאה ורצויה, וכמו שכתוב במשלי שם, באין אלפים אבוס בר, כלומר, באין שורים גבורים לחרוש (אלופים הוא ממובן גבורים) אז תתן האדמה רק אבוס בר (אבוס הוא כלי שמאכילין בו בהמות, כמו בישעיה (א׳ ג׳) וחמור אבוס בעליו, ובמשנה נדדים (מ״א ב׳) משמע דהוא כלי שאוכלין ממנו פועלים בשעת עבודתם), ובר הוא ריק, כמו בפרשה ויגש (מ״ז י״ט) והאדמה לא תשום — תרגומו, וארעא לא תבור, ובמשנה ב״מ (ק״ד א׳) המקבל שדה מחבירו והובירה, (שהניחה ריק שלא זרע בה).

וביחס החלום השני, שבלים בריאות וטובות ושבלים דקות ושדופות קדים — בודאי יתיחסו לעניני שובע ורזון, ומקיימים את פתרון החלום הראשון.

וגם כי קדמות החלום מבהמות לשבלים מורה לזה, כי מקודם חורשין בהמות ואח״כ יצאו שבלים, וגם הלשון מן היאור יש יחס לרעב ולשובע, כי שניהם באים בסבת מים, בחסרונם ובמלואם.

ולכן נתקבל הפתרון הזה בנטי׳ לאמונה בו, מפני שהוא מעין החלומות והחלומות מענין הפתרון.

ובאמת, פתרון זה כל כך ישר ופשוט וגם הגיוני, עד כי יש להתפלא איך עוו החרטומים את פתרונם בדרך עקומה וסכלית בדברים שאין להם כל שייכות וכל ענין להחלומות, כפי שהבאנו פתרונם למעלה.

ודרוש לשער, כי מן השמים סכלו את דעתם (על דרך הכתוב בישעיה מ״ד כ״ה, משיב חכמים אחור ודעתם יסכל), כדי שיתגלגל דבר הפתרון הנאמן ע״י יוסף. (וראה עוד במאמר הבא כהמשך לענין מאמר זה).

וגם יתבאר לפי״ז מה שאמר יוסף אלהים יענה את שלום פרעה. והוא עפ״י מש״כ בעלי התוס׳ בשם מדרשים כי מאז חלם פרעה לא מצא שלום בעצמותיו וגם פתרוני החרטומים לא הרגיעו אותו, ואמר יוסף, כי עתה בפתרון שלו ימצא שלום ומרגוע.

אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת (מ״א ל״ט)

הנה אעפ״י שנתקבל לפרעה לרצון דבר הפתרון, וכמו שבארנו במאמר הקודם — אעפ״י כן תמה הדבר, מאין ועל איזה יסוד הי׳ בטוח ונאמן כי „ה׳ הודיעו את כל זאת״, כי הן באותה שעה לא הי׳ נראה כל דבר בחוש שיעיד על אמתת הפתרון, כי אז לא היו ניכרים כל דשמי שובע ורזון, ומלשונו זה „אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת״, נדאה, כי הי׳ דבד הפתרון אצלו כמו נראה ונרגש בחוש, באין כל צל ספק להעדר האמונה בו.

אמנם הדבר יתגלה ויתאמת עפ״י זה, כי לכי תידק, נמצאים במראה החלומות ובהרצאתם ליוסף שנוים שונים:

כי בחלומו ראה בהמות יפות מראה (פסוק ב׳), ובהרצאתו ליוסף הגיד כי ראה בהמות יפות תואר (פסוק י״ח), ובפרשה ויצא בפסוק ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה (כ״ט י״ז) כתב רש״י, דיפת תואר ויפת מראה הם שני ענינים, דיפת תואר מורה על צורת הפרצוף בחתוך האברים, ויפת מראה מורה על זיו קלסתר.

ושוב ראה בחלום השני שבלים „בריאות וטובות״ (פסוק ה׳) ובספרו ליוסף הגיד, שראה שבלים „מלאות וטובות״ (פסוק כ״ב), ויש הבדל בזה, כי בריאות יכולות להיות אף כי לא מלאות, כפי שנראה בכל הברואים (וגם באנשים) ישנם בריאות וחזקות וגופן איננו ממולא.

ועוד ראה בחלומו שבלים „שדופות קדים״ (פסוק ו׳), ובספרו ליוסף

הגיד שראה שבלים „צנומות דקות" (פסוק כ"ג), ויש הבדל בין הלשונות, כי שדופות קדים ענינן שבלים נחרות מלהט רוח קדים, אבל צנומות ענינן קשות ויבשות.

וקרוב לודאי ששכח פרטי המראות כמו שהן בדיוק ובמכוון, והקפיד רק על כללי המראות.

ומבואר במדרש רבי תנחומא, כי כאשר סיפר פרעה ליוסף את החלומות לפרטיהם, העיר אותו יוסף על פרטי המראות ואמר לו, לא בהמות יפות תואר ראית, כי אם יפות מראה (ויש הבדל ביניהם, כמש"כ למעלה), ובספרו, שראה שבלים „מלאות וטובות" אמר לו, לא כך ראית אלא שבלים „בריאות וטובות" (וההבדל נתבאר למעלה) ובספרו, שראה שבלים „צנומות דקות" העיר אותו יוסף והזכירו, כי ראה שבלים „שדופות קדים" (וההבדל נתבאר למעלה), וכה העמידו יוסף על פרטי כל המראות.

ועל כל השנוים האלה נזכר פרעה כי אמנם כן הוא, כי אמנם ראה כמו שהזכירו יוסף (כן מבואר במדרש רבי תנחומא הנזכר), ולכן הי' בטוח ונאמן, כי מן השמים הודיעו לו את כל פתרונו, יען כי מאין ידע כל פרטי השנוים. וזהו כוונת הלשון אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת.

ומה שהוטב דבר הפתרון בעיני עבדי פרעה כמו לבטח, אעפ"י שהם לא ידעו מכל פרטי השנוים שבעצם החלום ובספורו מפרעה כמו שידע פרעה דאשר ע"י זה נתאמת אצלו הפתרון — הוא משום דכיון שראו נטית פרעה אליו ברגשי אהבה וכבוד, נתעוררו גם בהם רגשי כבוד ויקרת ערך אליו, על דרך לשון הכתוב כל אחי רש שנאוהו ואוהבי עשיר רבים (משלי י"ט ד' וי"ד כ'), וכמו באיוב, כי בעת שנתיסר בעוני וביסורים לא נראו אליו ממשפחתו ומכל מכריו ומיודעיו, זולת שלשת רעיו שבאו להתוכח עמו בפלוסופיא, ומכיון שעלה במעלה ונתעשר „באו אליו כל אחיו וכל אחיותיו וכל יודעיו לפנים ויאכלו עמו לחם" (איוב מ"ב י"א). וכן נהג שר המשקים עם יוסף בימי שפלותו, עד שלא שם לבו אליו וישכחהו. וכן מבואר במ"ר פרשה משפטים (פ' ל"א), מדת בשר ודם כשיש לו קרובים עניים והוא עשיר אינו מודה בהם (כלומר, אינו רוצה להכירם). ובמס' שבת (ל"ב א') אמרו „אבב חנואתא נפישי אחי ומרחמי, אבב בזיוני לא אחי ולא מרחמי" (לפתח החנות שמוכרים בו מזונות ויש שם עושר, באים לשם הרבה אנשים וכולם נעשו אוהבים להמקום ההוא, ובמקום שיש הפסד ועוני, לא קרובים ולא אוהבים).

ומדי זכרי את ענינו של איוב, כי לסוף ימיו הי' מאושר וצלח — אזכיר בזה מה שאמרו במס' ב"ב י"ד ב', בענין סדור ספרי הכתובים, ואמרו,

דסדרן, רות, תהלים, איוב וכו'. ופריך, ולמאן דאמר איוב בימי משה הי' לקדמי' לאיוב ברישא, ומשני, אתחולא בפורעניתא לא מתחלינן, כלומר, ותחלתו של איוב היו פורעניות, כנודע בהספר, ופריך עוד, והא רות נמי תחלתה פורעניות (רעב ומיתה וגלות), ומשני, התם פורעניות דאית להו אחרית, ופירש"י, כי סוף הפורעניות נהפך לאחרית ותקוה שיצא דוד משם, עכ"ל. ולכאורה הלא גם באיוב הי' אחרית טובה שנתעשר והצליח, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, למאן דאמר איוב בימי משה הי' למה לא חשיב לאיוב ברישא.

אך הבאור הוא, דבאיוב הי' אחרית טובה רק פרטית, לו לבדו, וגם רק אחרית ולא תקוה, מה שאין כן ברות היתה אחרית טובה כללית לכל ישראל, שיצא משם דוד ותקוה טובה לכל האומה.

ויקראו לפניו אברך (מ"א מ"ג)

לדעת רש"י השם „אברך" מחציתו עברית ומחציתו ארמית — אבא — ורך, כי רך בארמית — מלך (ע' ב"ב ד' א' „רכא בר רכא", שבאורו מלך בן מלך) ושם „אבא" תואר כבוד, וכתרגומו „דין אבא למלכא", כלומר, זקן ומכובד למלך, והמלך מתכבד בו.

ובמדרש רבה כאן דרשו השם „אברך" בנוטריקון, „אב בחכמה ורך בשנים", כמו שכתוב בישישים חכמה (איוב, י"ב י"ב), והוא הי' מופלא בחכמה כמו זקן וישיש (עיין בסמוך), ורך בשנים, אך כשלשים שנה (כבפסוק מ"ו).

וטעם הדבר שבישישים חכמה, הוא, מפני שהזקנים ראו והרגישו ונוכחו הרבה ברב שנות חייהם, והנסיון מביא לידי חכמה. ואמנם יש כזה אשר חונן מאת ה' בלב מתנה מחכמה ובינה יתירה — ההוא יכול להשיג במעט שניו את אשר ישיגו זקנים סתם בהרבה שנים, ומפני זה רגילין חז"ל לדרוש השם זקן בנוטריקון זה קנה (חכמה, ועיין בסמוך), ועל כן יונח השם „בן זקונים" (ריש פרשה וישב, ל"ז ג') בר חכים. ובחז"ל יש דעה מחכמים, שבכלל אין זקן אלא מי שקנה חכמה, כלומר, לא יונח שם זקן אלא על מי שקנה חכמה (קדושין ל"ב ב') וזה עפ"י הנוטריקון הנזכר.

ויש להעיר בהדרש עפ"י הנוטריקון זקן, זה קנה חכמה, והלא באותיות „זקן" אין כל רמז לקנין חכמה דוקא, כי אם סתם זה קנה, ומנין לנו להוסיף קנין חכמה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במס' נדרים (מ"א א') במעלת קנין חכמה „דא קנית" (כלומר, אם חכמה קנית) הכל קנית, דא לא קנית — מאומה לא קנית", ומתבאר מזה, דיסוד שם קנין יונח בעיקרו על קנין חכמה, וטעם

הדבר, י״ל משום דעפ״י קנין החכמה אפשר לקנות ולהשיג כל דבר, וכיון דכתיב כאן סתם שם זקן, ועולה בנוטריקון „זה קנה״ וכיון דסתם שם קנין יונח על קנין חכמה, ממילא מתבאר, דהבאור בלשון זה קנה — חכמה.

ואמנם על דרך הפשט יש לפרש השם „אברך״ כולו בעברית, אחר שנדקדק הלשון ויקראו לפניו, דהי׳ צ״ל ויקראו לו או אותו, אך באה המלה באל״ף תחת ה״א, במקום „הברך״ (בחלוף אהו״י), והוא מלשון כריעת ברך, כמו תכרע כל ברך (ישעיה, מ״ה כ״ג), והכונה כאן, כי בעת שהרכיבוהו ליוסף במרכבת המשנה קראו רצים לפניו לכל אחד מהמון הרואים „הברך״! כלומר, כרע לפניו.*).

ויקראו לפניו אברך (מ״א מ״ג)

במאמר הקודם הבאנו מרש״י כאן דרשת חז״ל בשם אברך, בנוטריקון אב—רך, אב בחכמה ורך בשנים, כלומר בחכמה הוא כמו זקן, שנאמר (איוב י״ב) בישישים חכמה, ובשנים — צעיר.

ויחד עם זה מביא רש״י, שאחד מן החכמים לא הסכים עם באור זה וקרא לו מעוות, ודעתו כי באור זה גנאי ליוסף, וזה צריך באור.

ואפשר לבאר, משום שאינו דומה כשאומדים פלוני חכם אבל צעיר, לכשאומדים פלוני צעיר אבל חכם, כי באופן הראשון, חכם וצעיר, מכוונים לומר, אעפ״י שהוא חכם אבל בכל זאת הוא צעיר ועל כן אין חכמתו מיוסדה ונכונה, אבל באופן השני, שאומרים צעיר וחכם, מכוונים לומר אעפ״י שהוא צעיר בכל זאת הוא חכם.

---

*) ועל יסוד חלוף כזה, שבא אל״ף במקום ה״א פרשתי את השם „בי־דואר״ המקובל להוראת בית משלוח אגרות (בית פקידות הפאסט). ונזכר שם זה בהיראה זו בכמה מקומות בתלמוד ומדרשים (עיין שבת י״ט א׳ הא דקביע בי דואר במתא), ולא נודע שרש ומקור לשם זה וליחוסו לפקידות הפאסט.

ואפשר לומר, כי מקור השם הוא עברית, והקריאה הנכונה צריכה להיות „בי דוהר״ (בה״א בחלוף אהו״י, כמש״כ בפנים). ויסוד המלה הוא מלשון הכתוב בשופטים (ה׳ כ״ב) מדהרות דהרת אבידיו, ומוסב על הלשון הקודם אז הלמו עקבי סוס, כלומר, שהלמו עקבי הסוס ממרוצותיו האבירות, ובנחום (ג׳ ב׳) וסוס דהר, שענינו מרוץ הסוס במהירות. ומכוון ממש לתכונת סדרי הפאסט, שהכל נעשה בזריזות ועל ידי סוסים קלי המרוץ המצטיינים בשם מיוחד „סוסי הפאסט״ שמורה על מהירתם, ומענין הלשון באסתר הרצים יצאו דחופים.

ויצא מזה שבאופן הראשון (חכם וצעיר) הוא לגנאי, וצעיר וחכם הוא לשבח, וא״כ התואר אב—רך הוא לגנאי כמו חכם וצעיר, ואם לשבח צריך לקרותו רך־אב, כמו צעיר וחכם, ולכן לא ניחא להדורש באור השם אברך, אב ורך.

וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב (מ״א נ׳)

ועל יסוד המשך לשון זה, „בטרם תבוא שנת הרעב״ אמרו בתלמוד, מס׳ תענית (י״א א׳) דמזה מוכח, דבשנת רעבון אסורין בתשמיש המטה, כי על כן הדגיש הכתוב לומר „בטרם תבא שנת הרעב״.

אבל זה קשה, דהא שם בגמרא מפורש, דחשוכי בנים מותרים, ופירש״י, דגם זה שלא קיים מצות פו״ר הוא בכלל היתר. וביבמות (ס״ב ב׳) מתבאר, דמצות פו״ר הוא רק אם מולידים גם בת, כברייתו של עולם, זכר ונקבה, ואם כן, כיון דליוסף נולדו רק זכרים, הרי לא קיים מצות פו״ר, ואם כן הי׳ מותר בתה״מ.

ואפשר לומר עפ״י מה שכתב רש״י בפרשה בראשית, בפסוק ותלד את קין את אחיו את הבל (ד׳ א׳ ב׳) ג׳ אתי״ן (את קין, את אחיו, את הבל) רבוים הם, מלמד שתאומה נקבה נולדה עם קין ועם הבל, עכ״ל, (ובסמוך יתבאר בטעם הרבוי ממלת „את״ הולדת נקבה).

והנה כשלשת רבוים אלה במלת „את״ מצינו בשמות בני יוסף, בריש פרשה ויחי (מ״ח א׳) ויקח את שני בניו עמו את מנשה ואת אפרים, ואם כן אפשר, דבאים רבוים אלה לרמז תאומים (מנקבות) עם מנשה ואפרים. ורמז זה הכתוב במקום זה, כשהלך ליעקב, שלקחן עמו כדי שיברכן, ולפי זה הלא קיים מצות פו״ר, וניחא דאית הגמרא שהבאנו.

וטעם הדבר דמרבינן ממלת „את״ לידת נקבה, אפשר לומר עפ״י הידוע, דהלשון „את״ מורה על הטפל לעיקר הדבר, כמו שאמרו בברכות (ל״ו ב׳) על הפסוק דפרשה קדושים (י״ט כ״ג) וערלתם ערלתו את פריו — את, לרבות הטפל לפריו (שחייבים בערלה), ומאי ניהו — שומר לפרי (קליפות ופרחים) ובעירובין (ד׳ ב׳) ורחץ את בשרו במים, את — הטפל לבשרו ומאי ניהו שערו, ובב״ק (מ״א ב׳) על הפסוק דפרשה משפטים (כ״א כ״ח) ולא יאכל את בשרו (של שור הנסקל) אמרו, את בשרו — לרבות הטפל לבשרו, ומאי ניהו עורו (שאסור בהנאה).

והנה ידוע מעת בריאת האדם ומקביעות חיי העולם, כי הנקבה טפלה להזכר, וכמו שאמרו במדרש רבי תנחומא פרשה בראשית, למה נקרא שמו של זכר „בן״ מפני שהוא ב ו נ ה את העולם (כי לשרש המלה „בנה״ שתי

הוראות, בן תולדי ובנין כל דבר), והוא העיקר והיא לו רק לעזר, ולכן סמכינן לרבות מלשון „את" את הבת, כמבואר.

ובכלל מצינו בדורות ההם של האבות חזון נפרץ בהולדת תאומים, כמבואר במס' ב"ב (קכ"ג א') וסנהדרין (ל"ח ב'). ותוס' ב"ב שם מביאים מפרקי דרבי אליעזר, דעם כל השבטים נולדו תאומים, בן ובת, וכן הוא במ"ר פרשה וישב, ואם כן בכלל ניחא הערתנו שבתחלת המאמר, משום דקרוב לומר, דגם ליוסף נולדו תאומים, ואם כן קיים מצות פו"ר.

ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי ואת שם השני קרא אפרים כי הפרני אלהים בארץ עניי (מ"א נ"א נ"ב)

מקראות קצרות הן, ובמלואן הם ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה „כי אמר" כי נשני אלהים... ואת שם השני קרא אפרים „כי אמר" כי הפרני אלהים.

וסגנון קצר כזה הוא חזון נפרץ במקרא, כמו בפרשה תולדות (כ"ו ז') כי ירא לומר אשתי היא פן יהרגוני, תחת „כי אמר" פן יהרגוני, ובר"פ יתרו, ושם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי — תחת „כי אמר" כי אלהי אבי בעזרי. וכן בשמואל א' (א' כ') ותקרא את שמו שמואל כי מה' שאלתיו — תחת „כי אמרה" כי מה' שאלתיו, ועוד כהנה. ובתלמוד נמצא כ"פ, כי אתא רבין אמר יוחנן — תחת כי אתא רבין אמר — אמר רבי יוחנן. וטעם חסרון מלת הסבה הוא, מפני שמדרך הלשון לחסר פעל האמירה במקום שמובן מענין. וכמו כעין זה בתהלים (ל"ב ח') אשכילך ואורך בדרך זו תלך, ופירש"י — ואתה אמרת לי אשכילך ואורך, ושם (קכ"ב ו') שאלו שלום ירושלים ישליו אוהביך, פירש"י, שאלו שלום ירושלים ואמרו לה ישליו אוהביך.

וירא יעקב כי יש שבר במצרים (מ"ב א')

ובפסוק הבא כתיב, הנה ש מ ע ת י כי יש שבר במצרים, אך מצינו להפעל „ראיה" שבא תחת הפעל „שמיעה" בפרשת יתרו (כ' ט"ו) וכל העם ר ו א י ם את הקולות — תחת ש ו מ ע י ם, כפי החוש השייך להשגת קול.

ויתכן לומר, דעל כן יבאו פעלים אלה, ראיה ושמיעה, בחילוף זה תחת זה, יען כי לבד משמעותם העקרית, ראיה בעינים ושמיעה באזנים — עוד יש להם מובן אחד משותף לשניהם, והוא מענין בינה והשגה, כמו בפרשת ויחי (מ"ט ט"ו) וירא מנוחה כי טוב, שהכונה, שבא לכלל דעת שהמנוחה טובה, ובקהלת (א' ט"ז) ולבי ראה הרבה חכמה, שהכונה, למדתי

השגתי הרבה הכמה, ובשמואל א' (כ"ה י"ז) דעי וראי מה תעשי, שהכונה, דעי והביני, ובישעיה (ס"ב ב') וראו גוים צדקך, שהכונה שיבינו. והרבה כהנה.

וכן הפעל „שמיעה" מכוון למובן זה, לענין מושג בינה, כמו בפרשת נח (י"א ז') אשר לא י ש מ ע ו איש שפת רעהו, דהכונה, שלא יבינו, ולהלן בפרשה זו (פסוק כ"ג) והם לא ידעו כי ש ו מ ע יוסף, שהכונה — שמבין, ובמלכים ב' (י"ח כ"ו) דבר אל עבדיך ארמית כי ש ו מ ע י ם אנחנו, שהכונה — מבינים אנחנו לשון ארמית.

ומעין זה בלשון חז"ל, שרגילין לומר לא שמיע לי, ומפרשים, כלומר, לא סבירא לי (עירובין ק"ב א' ובכ"מ).

ואם נעמיק חקר, נראה, כי הפעלים „ראיה ושמיעה" גם במובנם היסודי והעיקרי, ראיה בעינים ושמיעה באזנים, גם כן מבטאים תכליתם האמתית — הבנה, וכשאומר אדם רואה אנכי או שומע אנכי, יסוד כוונתו לומר בשניהם — מבין אנכי.

וכן יתבאר כאן הכונה, בלשון וירא יעקב כי יש שבר במצרים — הבין מדעתו, כי לפי תכונת ארץ מצרים דרוש להיות עתה שם שפע תבואה לממכר, וממובן זה גם הלשון הנה שמעתי. וכדי לאמת דבריו אליהם לא אמר, כי הוא מבין מדעתו, כי אם „שמעתי", למען יתקבלו דבריו ביותר.

ואמנם אחרי כל זה צריך באור למה לא נאמר בפירוש וישמע יעקב כמו שאמר הוא לבניו. וקרוב לומר עפ"י מש"כ רש"י כאן שנתנוצצה בו כאן, רוח נבואה, ומבואר בשמואל א' (ט' ט') כי לנביא היום יקרא לפנים ה ר ו א ה, ואם כן הי' נקרא הנביא בימי יעקב, וזהו וירא, ברוח נבואה, אך אין מן הנמוס שהאדם בעצמו יתהדר בנבואה לכן אמר להם שמעתי שהוא פעל משותף עם פעל ראי', כמבואר, ובו משמעות כפולה, ראיה (נבואה) ושמיעה פרטית, והי' הוא מכוין לנבואה והם לשמיעה באזנים, אבל ראי' ממש מכנען למצרים אי אפשר, ועל כרחיך הי' מורה לרוח נבואה, וזה לא רצה לומר, כמבואר.

למה תתראו (מ"ב ה')

ברש"י כאן בשם חז"ל, שאמר להם למה תתראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאלו אתם שבעים, ולא נתבאר מניין להם לחז"ל להבין הפעל תתראו ממובן שביעה, בעוד אשר בפשטות ענינו מורה על מראה והתגלות.

וקרוב לומר, משום כי כפי הרגיל במקרא, כשבאים במלה אחת שתי אותיות דומות תכופות זו אחר זו, או לפעמים תפול אחת מהן ובמקומה יבא אל"ף, מפני שהוא קל ההברה, ולתכלית זו יבא למלאות האות הכפולה

הנופלת מפני קושי ההברה, כמו שנביא בזה איזו דוגמאות, והבקי במקרא ימצא עוד כאלה.

כה מצינו בישעיה (י"ח ב') אשר בזאו נהרים — תחת אשר בזזו, ויצא זי"ן אחד ובא אל"ף תחתיו.

ובתהלים (נ"ה ה') ימאסו כמו מים — תחת ימססו, יצא סמ"ך אחר ובא אל"ף תחתיו.

ובמשלי (ח' ה') פתאים — פתיים, אל"ף תחת יו"ד כפול.

ובאיוב (מ' כ"א) תחת צאלים במקום צללים, בא אל"ף במקום למ"ד כפול.

ובשה"ש (ז' ב') כמו חלאים — תחת חליים (כי היחיד — חלי (משלי, כ"ח י"ב), וענינם תכשיטים. ובא אל"ף תחת יו"ד כפול.

ובדהי"א (י"ב ח') צבאים — תחת צביים (היחיד צבי) ועוד כהנה.

וכן כאן תתראו תחת תתרוו בשני וו"ין, ויצא אחד ובא אל"ף תחתיו, וענינו כמו רויה, שביעה. מלשון ספות הרוה (פ' נצבים, כ"ט י"ח) ירויון מדשן ביתך (תהלים, ל"ו ט'), ואמר יעקב, למה אתם מדאים עצמכם כשבעים.

וכן פרשנו עפ"י חלוף וא"ו באל"ף את לשון הפסוק בפרשת מסעי (ל"ד ז') תתאו לכם הר ההר, ועוד שם (י') והתאויתם לכם לגבול קדמה וגו' שהמלים „תתאו" „והתאויתם" באו במקום תתוו, והתוויתם, מלשון הכתוב ביחזקאל (ט' ד') והתוית תו על מצחות האנשים, שהוא מענין רישום וציון לסימן הגבול.

וקרוב לומר עוד, כי לבד המתבאר בזה אפשר לומר בפשיטות, כי יען כי האל"ף והוא"ו הם מאותיות אהו"י ונוחים להתחלף, כמו שנבאר, לכן מצאו חז"ל יסוד לדרוש בחלוף תתראו תחת תתרוו, דהכוונה אחת היא.

ומצינו במקרא הרבה מלים באות בחלוף אל"ף עם וא"ו, כמו בפ' שמות (ה' ז') לא תאסיפון — תחת לא תוסיפון, ובשמואל ב' (י"ט י"ד) ולעמשא תומרו — תחת תאמרו. ועוד שם (כ' ה') ויוחר מן המועד — תחת ויאחר, ועוד שם (כ"ג כ') והכה את הארי בתוך הבאר, ובענין זה בדהי"א (י"א כ"ב) כתיב בתוך הבור. וביחזקאל (מ"ב ה') כי יוכלו — תחת כי יאכלו. ורד"ק במכלול בשרש „צאן" כותב, כי השם צאן מתחלף עם צון, ועיין ברש"י פרשה מטות (ל"ב כ"ב), ובאמת מצינו שם צאן בלא אל"ף, בתהלים (ח' ח') צנה ואלפים, ועוד הרבה, וגם כאן תתראו בחלוף וא"ו תחת תתרוו, כמבואר.

ועפ"י זה קרוב לפרש בתהלים (צ"א ט"ז) ארך ימים אשביעהו ואראהו

בישועתי, דהלשון „ואראהו" אינו דבוק להמכוון, כי יותד הי' מכוון לומר ואדאנו, וכמו אראנו נפלאות (מיכה, ז' ט"ו), אראנו בישע אלהים (תהלים, נ' כ"ג), וגם הלשון ואראהו אינו מקביל אל הקודם „אשביעהו".

ולכן קרוב לומר עפ"י כל מה שכתבנו, כי הלשון „ואראהו" בא בחלוף וא"ו באלף (השני) תחת וארוהו מענין שביעה, כמו ירויון מדשן ביתך (תהלים, ל"ו ט'), תלמיה רוה נחת (שם, ס"ח י"א) ועוד הרבה, ומקביל אל הפעל הקודם אורך ימים אשביעהו וגם ארוהו בישועתי.

וכן יש לפרש בתהלים (ס' ה') הראית עמך קשה השקיתנו יין תרעלה דהלשון הראית קשה אינו מבואר ואינו מקביל ללשון השקיתנו יין תרעלה, והמפרשים טרחו בבאורו, ויש לומר, שבא „הראית" תחת הרוית, מענין שביעה ואמר, הרוית את עמך במדה קשה וגם השקיתנו יין תרעלה.

ולבסוף נעיר על עיקר טעם חז"ל שראו להוציא הלשון תתראו מפשטה, ממובן ראיה, מראה, הוא משום דלכל פעל „ראה" יבא סמוך לו השם הנראה, כמו במ"ב (י"ד ח' י"א) ויתראו פנים, לכה נתראה פנים, וכאן בא הפעל לבדו, ואין כן מדרך הלשון, ולכן הוציאוהו לדרשה.

למה תתראו (מ"ב א')

פירש"י, למה תתראו עצמכם בפני בני ישמעאל ובני עשו כאלו אתם שבעים, עכ"ל, ובמאמר הקודם באדנו כל ענין דרשה זו, והטעם שהוכרחו חז"ל לזה. וכאן נעיר, כי מה שדנו חז"ל במדות אדם „שלא להשביע את עצמו" (סנהדרין כ"ט ב') ופירש"י, שלא להראות עצמו שבע בממון, מפני הקנאה או מפני סבה אחרת, עכ"ל. כפי הנראה, מקור למדה זו היא דרשת חז"ל בלשון תתראו ועפ"י באוד דברי דש"י הנ"ל, שהם דברי הגמרא בתענית י' ב'.

וראיתי בס' קהלת יעקב שחקד אם זה „שאדם עשוי שלא להשביע את עצמו" הוא רק לפני אנשים זרים ואינו בטוח באהבתם אליו או גם בפני ידידים ואהובים. ואעפ"י שמן הסברא החיצוני אין נ"מ בדבר, כי מי יודע איזה סבה אפשר לבא לשנוי יחוסי הלבבות אפילו בידידים ואהובים, אך אפשר עוד להביא ראי' נאמנה מגמרא, דלא רק בפני קרובים אך גם בפני בנים גם כן עשוי אדם שלא להשביע את עצמו, שכן אמרו בגמ' סנהדרין (ל"א א'), הרי שראו את אביהם שהטמין מעות, ואמר להם, של פלוני הם, או של מעשר שני הם, אם כמוסר, דבריו קיימין, ואם כמערים לא אמר כלום, ופירש"י, אם נראה להם כמוסר דבריו בלשון צואה דבריו קיימין, וחייבים להחזיר לפלוני ולחשב הכסף בקדושת מעשר, ואם נראה להם

שמערים בדבריו, שאמר כן רק כדי שלא יחזיקוהו כעשיר לא אמר כלום, הרי מפורש דגם בפני בנים המדה כן.

ועוד מה שראיתי להעיר בדבר הספק שהעיר בעל הספר הנזכר עפ"י תשובת הרדב"ז במעשה באחד שקנה בית ואמר שקנה אותו להקדש (להקדיש אותו לדבר קודש), ושוב טען, כי באמת קנה אותו לו, לעצמו, ומה שאמר להקדש, הוא רק שלא להשביע את עצמו, כי יראו אותו לבעל נכסים, וכתב הרדב"ז, כי בהקדש לא אמרינן אדם עשוי שלא להשביע את עצמו. יען כי לפי מה דקיי"ל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט ירא אדם להונות מפני איזו כונה צדדית.

והנה כאן בסוגיא שהבאנו מפורש שגם בהקדש אמרינן כן, שהרי כאן איירי באומר שהכסף הם של מעשר שני. ועל זה אמרו אדם עשוי שלא להשביע את עצמו.

ועוד יותר מבואר בשבועות מ"ב ב׳, במקדיש נכסיו, ואחר כך אמר שחייב לאיש פלוני סכום כסף, ומכוין בזה להוציא סכום זה מן מה שהקדיש, אינו נאמן, משום דחיישינן שמא עשה קנוניא על ההקדש, הרי דלא אמרינן הסברא שירא אדם לכהש בהקדש.

ודע, כי עפ"י מאמר זה, „אדם עשוי שלא להשביע את עצמו", וכפירש"י שלא להראות עצמו שבע בממון — נראה לפרש אגדה אחת בחז"ל. אשר בהשקפה ראשונה היא מחוסרת באור ומופלאה מאוד, והוא המאמר במס׳ חגיגה (ט׳ ב׳) „יאי עניותא לישראל כורדא סומקא לסוסיא חיורא" (כחגורה אדומה לסוס לבן) והנה המשל והכונה מופלאים מאוד.

ונראה לבאר, כי המלה „יאי" ענינה נכון וישר, ומלשון הכתוב בירמיה (י׳ ז׳) מי לא יראך מלך הגוים כי לך יאתה, ובתלמוד מס׳ מנחות (נ"ג א׳) אי בר אורין הוא, יאי, כלומר, נכון הדבר וישר, ומלשון כי לו נאה ולו יאה, והכונה כאן, נכון וישר עניות לישראל.

והבאור הוא, כי באים חז"ל להורות דרך החיים לישראל בארצות הגלות, שיזהרו שלא לעורר קנאה ושנאה בתוך אומות העולם עפ"י מראה עשירות ורחבת חיים הצונים, ותוצאות עשרם וברכת ה׳ אתם יכולים להקביל בחייהם בפנים ביתם, אך לא בחוץ, שלא להמשיך עליהם עיני שונאים ומקנאים, כידוע.

ונתן בזה משל (להזכיר) מורדא סומקא לסוסיא חיורא, כי כמו שהסוס היפה מיפין אותו באזור יפה אך ורק בהיותו בחוץ, בעת שרוכבין עליו או כשהוא רתום למרכבה, אבל בעת שעומד על אבוסו בארוה, הוא עומד בלא כל יופי ורק בגופו הטבעי כמו שהוא, כך ישראל בגלותם לא יתראו

בעשרם בעת שהם מחוץ לביתם, שם יאי (נכון וישר) להם עניותא. בלא כל סימני עשירות, אבל בביתם יכולים ליהנות מטוב החיים ביד רחבה כברכת ה׳ אתם. וכמ"ש בתדב"א ריש פרק י"ד כל הקץ בחיים טובים בעוה"ז סימן רע לו. וכן נאמר לשלום מלך יהודה אביך (יאשיהו) הלא אכל ושתה וטוב לו, (ירמיה כ"ב) ובהוריות י׳ ב׳ אמרו, מי סני לצדיקי דאכלי תרי עלמא, ועוד מאמרים כאלה.

ואפשר עוד לצרף לקיום ההוראה הזאת את לשון הפסוק באיכה (ה׳ ח׳) על צוארנו נרדפנו, ולפרשו על דרך המוסר בהנהגת החיים עפ"י היסוד שבארנו — כי כמבואר במדרש שה"ש על הפסוק כמגדל דוד צוארך (ד׳ ד׳) יחשב הצואר לעיקר נוי גופו של אדם, ורוב ההידור והיפוי מעדי עדיים תלוי בו, וכולו עוטה הוד והדר, ועל כן הידורו גורם לקנאת העמים ולרדיפתם אותו, כידוע.

וזהו שאמר ברמז, על צוארנו — בשביל צוארנו, בשביל רוב ההדורים והקשוטים שאנו מיפים את צוארנו (וזה סמל דמות לעשירות) — אנו נרדפים... וקרוב לזה בילקוט איוב (ל"א), אסור לאשה לצאת בתכשיטיה לרשות הרבים, לפי שלא נתן הקב"ה תכשיטין לאשה אלא שתהי׳ מתקשטת בהן בתוך ביתה עכ"ל, ומכוונים הדברים למה שכתבנו.

ומצינו המלה „על" במובן „בשביל", או „בגלל", כמו בפרשת וירא (כ׳ ג׳) הנך מת על האשה אשר לקחת, שהכונה — בשביל, בעבור האשה, ועוד שם (כ"א י"ב) אל ירע בעיניך על הנער, דהכונה — בשביל הנער, ובאסתר (ו׳ ג׳) מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה, בעבור זה, ועוד הרבה. וע׳ לעיל בפ׳ וישב (ל"ז ל"ה).

ודע כי עפ"י באורנו את המשל שהבאנו להמאמר יאי עניותא לישראל (כורדא סומקא לסוסיא חיורא) — עפ"י זה יתיישב מה שמצינו כמה פעמים במקרא ובתלמוד מגודל צער ודאגת העניות, וכמו שאמרו חברי איוב לאיוב, כי על זה בחרתי מעוני (ל"ו כ"א), כלומר, יותר אפשר לבחור כל היסורים מאשר יסורי עניות, ובחז"ל, קשה עניות בתוך ביתו של אדם יותר מחמשים מכות (ב"ב קט"ז א׳) ועניות כמיתה (נדרים ז׳ ב׳), ורבי ישמעאל אמר, בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן, (שם ס"ו א׳), והעניות מעברת את האדם על דעתו ועל דעת קונו (עירובין מ"א ב׳), והרבה כהנה. ואיך זה יתאמתו כל אלה עם המבואר דהעניות נאה ויאה.

אך עפ"י מה שבארנו מתבאר היטב, כי הנאות והיאות בעניות היא רק כשהעניות נראית בחוץ, כלומר, שלא להתראות בחוץ במראה עשירות, מפני הקנאה והשנאה, כמאמר יעקב לבניו למה תתראו, וכמו שבארנו, ומה שאמרו בצער ועוני העניות איירי בעניות ממש בתוך הבית. ומבואר הכל.

ועוד יתבאר עפ״י כל המבואר עוד מאמר נפלא בגמרא חגיגה שם, מאי דכתיב (ישעיה, מ״ח א׳) הנה צרפתיך ולא בכסף בחרתיך בכור עני, מלמד שחזר הקב״ה על כל מדות ליתנם לישראל ולא מצא אלא עניות ע״כ. והנה כל המאמר מופלא מכל צד, והאריכות בזה למותר.

אך עפ״י מה שכתבנו יתבאר עפ״י המבואר באגדות בענין קיום עם ישראל בתוך האומות השואפות לבלעו, כנודע, ונמשלו לחיי כבשה אחת בתוך שבעים זאבים, ולתכלית קיומו עשה הקב״ה כביכול כמה תחבולות, וכמו שאמרו (פסחים פ״ז ב׳) צדקה עשה הקב״ה עם ישראל שפזרם בין האומות, ופירש״י שלא יכלו אותם יחד, וכן אמרו, שהשביע הקב״ה את האומות שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי (כתובות קי״א א׳), ועוד מאמרים כהנה.

וכאן חשב הקב״ה שישראל מצדם לא יתנו תואנה לעורר את קנאת האומות עליהם, ע״י עושר, וע״י זה יתכונן קיומם בעולם.

ויתנכר אליהם (מ״ב ז׳)

הכוונה שלא נתן עצמו להכירו, והתחפש לאיש אחר, וכן במלכים ב׳ (י״ד ה׳) ויהי בבואה והיא מתנכרה, אבל במשלי (כ׳ י״א) באה מלה זו במובן ההיפך הקצוני, והוא בפסוק גם במעלליו י ת נ כ ר נער אם זך ואם ישר פעלו, שהכונה, גם נער יתן עצמו להכירו עפ״י מעשיו הטובים. (ועיין בסוף מאמר זה).

ואמנם אין דרוש לחשוב זאת לסתירה או לפלא, יען כי מסגולת לשון עברית בכמה וכמה מלים שלפעמים באים במובנים קצוניים, כמו שנחשב בזה איזה מהם:

כמו הפעל „גלה״ מורה על התגלות והופעת דבר שעד כה הי׳ מכוסה ונעלם, כמו הנסתרות והנגלות, (פרשה נצבים, כ״ח כ״ט), גולה סוד (משלי, כ׳ י״ט), גלוי לכל העמים (אסתר, ג׳ י״ד).

ולפעמים מודה ההיפך, שהדבר נכסה ונעלם, כמו גלה כבוד מישראל (ש״א, ד׳ כ״א), שפידושו, חלף הלך ואיננו, וכן גלה משוש הארץ (ישעיה, כ״ד י״ב), שענינו חלף ועבר המשוש, וכן גלה חציר ונראה דשא (משלי כ״ז).

או הפעל „יצא״, לפעמים מורה על זריחת הדבר, כמו השמש יצא על הארץ (פ׳ וירא, י״ט כ״ג), כי תצא אש (פ׳ משפטים, כ״ב ח׳), עד צאת הכוכבים (נחמיה, ד׳ ט״ו).

ולפעמים מודה ההיפך, הסתר והעלמה, כמו בצאת נפשה כי מתה (פ׳ וישלח, ל״ה י״ח), נפשי יצאה בדברו (שה״ש, ה׳ ו׳), בצאת היין מנבל (שמואל א׳, כ״ה ל״ז).

וכן הפעל „סקל״ — ענינו לרגום באבנים, כמו השור יסקל (פ׳ משפטים, כ״א כ״ט) וסקלתו באבנים (פ׳ ראה, י״ג י״א).

ולפעמים מודה ההיפך, להרחיק אבנים ממקומם ולהסירם מן הדרך, כמו ויעזקהו ויסקלהו (ישעיה, ה׳ ב׳) סלו סלו המסילה סקלו מאבן (שם, ס״ב י׳).

והפעל „פקד״ — ענינו הרגיל להבין הוא להפקיד, למנות, להקים, כמו למעלה בפרשה זו (מ״א ל״ד) ויפקד פקידים, ובישעיה (ס״ב ו׳) הפקדתי שומרים, והרבה כהנה.

ולפעמים מודה מובן הפכי, גרעון, חסרון והעדר, כמו ולא נפקד ממנו איש, ונפקדת כי יפקד מושבך (ש״א, כ׳ י״ח) שענינו כי יחסר מושבך, ובמלכים א׳ (כ׳ ל״ט) שמור את האיש הזה אם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו.

והפעל „שרש״ ענינו להעמיק צמח באדמה, כמו בל שורש בארץ גזעם (ישעיה, מ׳ כ״ד), נטעתם גם שרשו (ירמיה, י״ב ב׳), ותשרש שרשיה (תהלים, פ׳ י׳).

ולפעמים מורה ההיפך, לעקר גזע הצמח מבטן האדמה, כמו וצאצאי ישרשו (איוב, ל״א ח׳), ובכל תבואתי תשרש (שם, שם י״ב), ונמלץ על האדם הנגזר מחלד: ושרשך מארץ חיים (תהלים, נ״ב ז׳).

או השם „תחת״ מורה שהדבר הקודם חלף הלך לו ובא אחר במקומו, כמו והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה (פ׳ צו, ו׳ ט״ו), תחת אבותיך יהיו בניך (תהלים, מ״ה י״ז).

ולפעמים מורה ההיפך, שהדבר עומד במקומו, בל נסוג, כמו ואם תחתיה תעמוד הבהרת (פ׳ תזריע, י״ג כ׳), שביאורה שתעמוד על מקומה, מבלי התרחב. (ועיין במס׳ תמורה, כ״ו סוף ע״ב).

ובמבוא לספרנו מקור ברוך הארכנו בזה, וכאן לענין שלפנינו די בזה.

דש״י כאן פירש ויתנכר אליהם, נעשה להם כנכרי לדבר קשות, עכ״ל. ויתכן שראה לנכון לפרש כן ולא בפשטות שלא נתן להכיר עצמו לפניהם — יען כי קשה לו זה שהערנו שהפעל התנכר (בהתפעל) מורה על הודע, על הבחן לאיש, לכן הסיב משמעות המלה לענין אחר — אבל לפי מה שבארנו כן הוא מדרכי הלשון להורות לפעמים דבר והפכו.

ואמנם בנוגע להפסוק ממשלי שהבאנו, גם במעלליו יתנכר נער אם זך ואם ישר פעלו, והערנו, כי הלשון „יתנכר״ הוא במובן הפכי מלשון הפסוק שלפנינו, ויתנכר אליהם, ומפסוק דמלכים והיא מתנכרה, שבשניהם המובן

שלא נתנו עצמו להכיד אותם, שנתחפשו לאיש אחר, בעוד שהלשון יתנכר נער, מובנו להיפך, שנותן עצמו להכיר אותו על פי מעשיו הטובים.

עתה נחמתי, כי אפשר לפרש גם אותו במובן הפסוקים שהבאנו מפסוק שלפנינו וממלכים, והיינו שגם נער אשר אם אך זך וישר פעלו לא יתן עצמו להכיר אותו כנער, אך כאדם השלם ובא בשנים ובדעת נכונה.

ודרך אגב אעיר, כי לשון הפסוק גם במעלליו יתנכר נעד, הוא מהלשונות המהופכות, ושיעור לשונו, גם נער במעלליו יתנכר, ולא גם במעלליו יתנכר נער. ויש הרבה פסוקים כאלה, והארכנו בענין סגנון זה למעלה בפ׳ לך (י״ד י״ב) בפ׳ ויקחו את לוט.

לא אדוני ועבדיך באו לשבר אוכל (מ״ב י׳)

פירש״י, לא אדוני, לא תאמר כן, שהרי עבדיך באים לשבר אוכל, עכ״ל. ולא נתבאר ההוכחה בזה שאינם מרגלים מפני שבאו לשבר אוכל, ואולי הכונה, עפ״י מ״ש בב״ק צ״ב ב׳, בירא דשתית מינה מיא לא תשדי בה קלא, כלומר, לא תזיקנה ולא תכלימנה, ואחרי שבאו לשבר בה אוכל לא יתכן שיבאו אליה כמרגלים להזיק לה.

ואמנם לולא דבדי דש״י הי׳ אפשד לפרש הלשון ועבדיך באו לשבר אוכל, כי מצינו את אות הוא״ו משמש במקום „אבל״. כמו בתהלים (צ״ו ה׳) כי כל אלהי העמים אלילים וה׳ שמים עשה, דהכונה כי כל אלהי העמים אלילים, אבל ה׳ שמים עשה. ובפרשה שמיני (י״א ז׳) כי מפריס פרסה הוא ושוסע שסע פרסה והוא גרה לא יגר, דהכונה אף כי יש לו שני סימני טהרה, מפריס פרסה ושוסע שסע א ב ל הוא גרה לא יגר, כלומר, שחסר לו סימן טהרה זה. והרי כאן. משמש הוא״ו מן „והוא״ תחת המלה „אבל״, כלומר, אבל גרה לא יגר.

וכן במשלי (י״ט י״ב) בית והון נחלת אבות ומה׳ אשה משכלת, דהכונה, בית והון נחלת אבות, אבל מה׳ אשה משכלת.

וכן בפ׳ עקב (י״ט י״א) כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים היא אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק, והארץ אשר אתם עוברים כמו א ב ל הארץ אשר אתם עוברים וגו׳.

ויש עוד כהנה.

הוא אשר דברתי מרגלים אתם (מ״ב י״ד)

אינו מבואר, מה ראה לקיים בתוקף בטחון בהכרתו אותו למרגלים עפ״י זה שספרו מתולדתם כי הם אחים כולם בני אב אחד. כהוראת הלשון „ה ו א אשר דברתי״, דמשמע, עתה עמדתי על אמתת דברי, ופלא הוא, מניין החליט זאת ע ת ה.

ואפשר לומר, משום דענין ריגול הוא לגבי מרגלים דבר מסוכן מאוד, דאפשר שיבגוד אחד מהחבורה ויגלה ענינם ואז צפוים כולם למיתה, ועל כן אם המרגלים הם חבר אחים נאמנים בני אב אחד הם יותר בטוחים שלא יגלה ענינם, יען כי אח לא יבגוד באחיו ולא ימסרהו להרג.

ולכן מכיון שאמרו, כולנו בני אב אחד אנחנו, היינו אחים מלידה, אמר, כי עתה הוא יותר בּיוּת בהכירו אותם למרגלים, יען כי לחבורה כזו יאות יותר להתעסק בריגול, להיותם בטוחים איש באחיו ורחוקים מסכנת בגידה.

ועפ״י הסבר זה יתבאר מה שמצינו דחבורת מרגלים מכונה בלשון יחיד, כמו ביהושע (ח׳ ב׳) שים לך אורב לעיר (ולא אורבים), ועוד שם (י״ט) והאורב קם ועוד שם (כ״א) כי לכד האורב את העיר (ולא כי לכדו האורבים), אעפ״י שמבואר שם (פסוק ג׳) שהיו האורבים במספר רב, אך מפני שענין אורבים בכלל הוא דבד מסוכן מאוד, והיא שאלת החיים והמות, לכן דרושים להיות כולם כאיש אחד בלב אחד, ולכן מכונים בשם יחיד, כמבואר.

ועם רעיון זה שענין ריגול הוא סכנה גדולה לאלה המתעסקים בזה — אפשר לכוין מה שאמרו האחים פעם ושתים בתשובה על חשדו אותם למרגלים — כולנו בני אב אחד אנחנו (פסוק י״א וי״ג), ולא נתבאר מה רצו לומר בזה.

אך כונו לרמז בזה, כי לא יתכן שיהיו מרגלים, יען כי כולנו בני אב אחד, ואיך אפשר שאב יפקיר את כל בניו למשלחת מסוכנה כזו.

ואך הוא, יוסף הסב את דבר אחדותם לענין הפוך, לחובתם, למה שרצה להאשימם כי מרגלים הם, יען שדוקא למרגלים דרושה אחדות אחים, כמו שבארנו דבריו, ועיין עוד מה שנכתוב להלן בפסוק וישתו וישכרו עמו (מ״ג ל״ד) מה ששייך לענין חשד זה שחשדם למרגלים.

חי פרעה כי מרגלים אתם (מ״ב ט״ז)

הדבר תמוה מאוד, איך ישבע בחיי פרעה על דבר שיודע היטב שאינו אמת, כי הן הוא ידע לבטח כי אינם מרגלים, ודק בעלילה בא עליהם, ואיך ישבע בחיי האיש אשר כל כך הטיב עמו וינשאהו ויגדלהו עד כבוד מלכים, ואין קץ לפלא.

וצריך לומר, דהלשון חי פרעה אינו מענין שבועה, כי אם כמו שאומד אדם „אצלי הדבר הזה בטח כמו שאני חי״, וכאן רצה לומר, אצלי הדבר בטח במו שאני בטוח בחיי פרעה היום. ויתכן שהי׳ אצלם מבטא זה מענין כבוד למושל. (עיין בס׳ שבט יהודה, סימן ל״ז).

ובאחד מספרי קבלה מצאתי כי בתיבת „מדגלים״ כיוון לומר עפ״י ראשי

תיבות מבני רחל גנבתם, לאורחת ישמעאלים מכרתם, ולפי״ז לא שקר בדבריו. והנה זה פרפרת נאה, אך לא תעלה ארוכה לפליאת האחים ששמעו בדברים כפשטם מפי שר גדול אחד משרי פרעה, וחשבו זה למחוסר נמוס ודרך ארץ בערך גדול מאוד.

ויעשו כן (מ״ב כ׳)

המשך הלשון בזה, ואת אחיכם הקטן תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו ויעשו כן. ואין מבואר הלשון „ויעשו כן״, שהדי לא עשו כאן שום פעולה.

וקרוב לומר עפ״י המבואר בברכות (ו׳ א׳), חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה. וכאן מכיון שקבלו עליהם לעשות פקודתו להביא את בנימין נחשב כאלו עשאוה, וזהו ויעשו כן.

על כן באה עלינו הצרה הזאת (מ״ב כ״א)

הלשון „על כן״ מורה שרצה לומר, שבא העונש מדה כנגד מדה, כמו שלא שמענו אנחנו את תחנוניו של הילד (של יוסף) כך לא ישמע הוא את תחנונינו אנו.

ויקח מאתם את שמעון (מ״ב כ״ד)

ברש״י כאן באו טעמים על דרך הדרש על אשר בחר לקחת את שמעון יותר מאחר מהם.

אבל בפשטות אפשר לומר הטעם, משום דהי׳ לו לקחת את ראובן, בכור האחים, אשר הוא כבכור לכולם דרוש להיות אחראי עבור כולם הצעירים ממנו, ומטעם זה אמר ראובן בעת שלא מצא את יוסף בבור, הילד איננו ו א נ י אנה אני בא (פ׳ וישב, ל״ז ל׳) כי ייחס תוצאת האסון אליו ביחוד מפני שאחריות כולם עליו (ואשר על כן חייבים אחים בכבוד אחיהם הגדול (הבכור) מפני שנושא עליו אחריותם (עיין מזה במס׳ כתובות ק״ג א׳, ומה שנעיר על זה בסמוך).

אך כאשר שמע יוסף כאן את מוסר ראובן לאחיו על אשר לא שמעו אליו להחזיר את הילד (אותו) לאביו, ראה ונוכח בצדקתו, ולכן לא מצא לנכון לאסור אותו. ואחר ראובן נחשב הבכור (הגדול בשנים מכולם) שמעון, וכמו שכתב רש״י בפרשה בא (י״ב ל׳), כי בבית שאין בכור ממלא מקומו הזקן שבאנשי הבית, ועל כן לקח את שמעון.

וכן נראה, שהאח שאחר הבכור זוכה גם כן בכבוד האחים הצעירים ממנו. וזה מטעם שכתב רש״י שהבאנו, שלאחר הבכור ממלא מקומו הגדול בשנים מכולם. וגם יש ראי׳ לזה ממה שאמרו במ״ר פ׳ ויחי, שישכר וזבולון

לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים מהם, מפני הכבוד, שכל אח גדול (לא רק בכור) זוכה בכבוד מאת האחים הצעירים ממנו. והנה גם מטעם זה לקח יוסף כאן את שמעון.

שלחה הנער אתי (מ״ג ח׳)

הלשון שלחה בה״א לבסוף תחת שלח מורה על בקשה ותחנונים, וכמו הלשונות בתהלים (כ״ה כ׳) שמרה נפשי — תחת שמור, ועוד שם (מ״א ח׳) רפאה נפשי — תחת רפא, ולמעלה בפרשה וידא בפסוק אמלטה נא שמת (י״ט כ׳) כתבנו עוד מזה.

ויקחו האנשים את המנחה וגו׳ (מ״ג ט״ו)

עיין רש״י מתרגום. וראה מה שכתבו בזה למעלה פרשה לך בפסוק ויקח אברם את שרי אשתו (י״ב ה׳) וצרף לכאן.

הזה אחיכם הקטן אשר אמרתם אלי (מ״ג כ״ט)

ולמעלה בפסוק כ״ז אמר, השלום לאביכם הזקן אשר אמרתם, ולא אמר „אלי״ כמו כאן בבנימין. ואפשר לומר בטעם הדבר עפ״י המבואר באגדות, דבעת כניסת אנשים למצרים לקנות תבואה היו דושמים בשער העיר לפני הפקידים הממונים על זה את שמותיהם ושמות אביהם, ואת הרשימות האלה הגישו הפקידים אל יוסף, ואם כן ידע יוסף אותו מתוך הרשימה, ולכן לא אמר כי אם „אשר אמרתם״ ולא „אלי״, מה שאין כן בנימין שהוא לא בא לקנות תבואה ולא נרשם וידע אותו רק עפ״י דבורם אליו, לכן אמר אשר אמרתם אלי.

הזה אחיכם הקטן אשר אמרתם אלי
ויאמר: אלהים יחנך בני (מ״ג כ״ט)

אם נפרש הלשון „הזה אחיכם הקטן״ בדרך שאלה, אם זה הוא, קשה, למה לא באה תשובה החלטית על זה, כנהוג, שעל כל שאלה תבא תשובה, וכן אין מבואר ענינה של ברכתו אותו, אלהים יחנך, שאין כן המנהג בפגישת אנשים, ומה גם ברחוקים וזרים.

וקרוב לומר, שלא כיון לשאלם אם זה הוא, רק שתמה על מה שקראוהו „קטן״, בעוד שהי׳ נראה כאיש בשנים (ובאמת מבואר בסמוך בפרשה ויגש במספר האנשים שבאו עם יעקב, נמנו עשרה בנים של בנימין (מ״ו כ״א) ומה שקראו אותו הם קטן הוא מפני שהוא היותר צעיר מכולם). ואולם כדי שלא יחשדוהו שמטיל בו עין הרע הוסיף לומר בברכה אלהים יחנך.

וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות ויבא החדרה ויבך שמה (מ״ג ל׳)

המשך הלשון וימהר כי נכמרו רחמיו אינו דבוק. ונראה, כי הפסוק הוא מן ההפוכים וצריך לקרותו בסירוס, וימהר יוסף ויבא החדרה ויבך שמה כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות. — ודבר לשונות הפוכות במקרא הוא חזון נפרץ, וכמ״ש רש״י בפרשה אמור בפסוק וינזרו מקדשי בני ישראל (כ״ב ב׳) ובפרשה חקת בפסוק ורחץ בשרו במים (י״ט ו׳) ועוד בהרבה מקומות. ואנחנו כתבנו מזה בארוכה למעלה בפרשה לך בפ׳ ויקחו את לוט (י״ד י״ב).

וישתו וישכרו עמו (מ״ג ל״ד)

פירש״י (ממדרש), מיום שמכרוהו לא שתו יין ואותו היום שתו. אבל בכלל קשה, לשמחה זו מה להם לשתות עד לשכרה, ובפרט אחרי מאורעות רבות וצרות שעברו עליהם מאז באו אליו.

ואפשר לומר, דהוכרחו לזה, יען כי כידוע בפרשה חשד אותם למרגלים, ודרך המרגלים להזהר לשתות עד לשכרה, פן יכשלו בלשונם ויוציאו מפיהם דבר מענינם, אחרי כי כשנכנס יין יצא סוד, וחשבו, אשר אם יסרבו מלשתות יתחזק אצלו החשד ממרגלים, כי על כן לא יאבו לשתות פן יתגלה ענינם, והוכרחו לשתות.

ואת גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן (מ״ד ב׳)

מה שבחר אמתחת בנימין לענין זה ולא חשש לצערו כאחיו מן האם, אפשר לומר עפ״י המבואר במ״ר, דבעת שנמצא הגביע באמתחת בנימין קראו האחים עליו „גנב בן גנבתא״, כי ברחל כתיב ותגנוב את התרפים (פ׳ ויצא, ל״א י״ט), ויוסף שיער שאמנם כן יהי׳ שכך יקראו, ומתוך כך חשב שלא יפול אצלם חשד שכל מעשה זה נעשה במרמה מצד יוסף כדי להתגולל עליהם ואז הי׳ אפשרות לתוצאות קשות לכולם. אבל בבנימין — חשב, שיחשבו, כי טבע אמו בו, כאשר באמת אמרו כן, כמבואר.

ומעין זה יתבאר בפ׳ שלח, ויקרא משה להושע בן נון יהושע, ופירש״י ממדרש, שכיון לברכו „יה יושיעך מעצת מרגלים״. ולא נתבאר למה התפלל ביחוד על יהושע, ולא על זולתו, אך מפני שיהושע בא מיוסף כמבואר בפרשה כאן (פסוק ח׳) וביוסף כתיב ויבא את דבתם רעה, חשש משה, שמא דבוק בו טבע גזעו, ויביא דבה על הארץ, לכן התפלל עליו ביחוד.

נהיה לאדוני כעבדים (מ״ד ט׳)

בפסוק הקודם יחסו דבר המאורע ליוסף, כמו שאמרו, ואיך נגנוב מבית אדונך, ועתה יחסו תוצאת עונשם להאיש, כאמרם, נהיה לאדוני לעבדים, ולא לאדונך, וכן יחס גם האיש, כמו שאמר (פסוק הבא) אשר ימצא אותו הגביע יהיה לי עבד, ולא אמר „יהיה לאדוני״.

וצריך לומר בטעם הדבר, כי זה האיש הי׳ ממונה על בית יוסף באחריות שאם יקרה דבר מה מהיזק גניבה ואבידה וכדומה יהי׳ הוא אחראי בדבר לסבול ההיזק, על דרך הלשון במלכים א׳ (כ׳ ל״ט) „שמור את האיש הזה, אם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו״, ולכן אחרי שעליו לסבול ההיזק מאבידת הגביע יגיע זכות העבדות של הגנב לו.

גם עתה כדבריכם כן הוא (מ״ד י׳)

אפשר לפרש הלשון „גם עתה״, יען כי בנוהג שבעולם, כשחושדים אחד בגניבה הוא מרבה לישבע ולקלל את עצמו שיבא עליו כך וכך אם גנב. וכאן הוציאו האחים מעצמם פסק דין „אשר ימצא אתו מעבדך ומת״ (פסוק ט׳) על זה השיב להם האיש, גם עתה — גם אחרי שהוצאתם פסק דין בעצמכם — אעפ״י כן, גוף המעשה כן הוא, שהגביע נמצא אצלכם, ולא יועילו לכם כל הבטחותיכם.

וגם יש לפרש הלשון גם עתה כדבריכם כן הוא, כי הם הצטדקו עצמם בהשבת הכסף אשר מצאו בהשקים, ועל זה השיב להם האיש, גם עתה, במאורע זו, כן הוא, שאתם נקיים מעול זה, ורק זה שגנב הוא האשם בדבר.

ואמנם אם נפרש הלשון „כן הוא״, שמקיים דבריהם שאמרו הם, קשה. שהרי הוא מסיים היפך דבריהם, שהם אמרו וגם אנחנו נהיה לעבדים, והוא אמר ואתם תהיו נקיים.

ולכן אולי יתפרש הלשון „כן הוא״ ממובן יושר וצדק, כמו למעלה בפרשה כנים אנחנו ומכוין על יוסף, לומר, שגם אחר דבריכם וגם אנחנו נהיה לעבדים — אעפ״י כן צדיק וישר הוא, ולא יעשה כזאת, אך רק אשר ימצא אתו יהיה עבד ואתם תהיו נקיים.

הלא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני (מ״ד ט״ו)

לכאורה אין מתבאר מאין להם לדעת עניניו בחייו, אם ינחש בגביע או לא. ויתכן לומר עפ״י מש״כ רש״י למעלה בפרשה הקודמת בפ׳ ל״ג, וישבו לפניו הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו, וכתב רש״י (ממדרש) שהי׳ מכה בגביע וקורא שמעון לוי יהודה יששכר זבולון בני אם אחת, הסבו כסדר הזה, וכן כולם על הסדר, והרי ראו כי הי׳ מנחש בגביע.

ועדיין צריך באור מה שאמר „איש אשר כמוני״, מה כיון לומר בזה. ואפשר י״ל שרמז להם כי אולי גנבו את הגביע כדי למנוע אותו מאיסור ניחוש, וכמו שגנבה רחל מלבן את התרפים (ס״פ וישב), על זה אמר איש אשר כמוני, כי בני נח אין מצווים על הניחוש (סנהדרין נ״ו א׳), ולא הי׳ לכם דבר זה לסבה לגנוב אותו.

הננו עבדים לאדוני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו (מ״ד ט״ז) הנה באמת לא הי׳ רשות ליהודה להוציא פסק דין מעצמו, אך הי׳ מוכרח לזה, יען כי מקודם גזרו האחים בעצמם עונש מיתה על זה אשר ימצא אתו הגביע (פסוק ט׳) ולכן חשש יהודה שמא יחליט יוסף כהחלטתם הם, לדונו במיתה, לכן הוכרח להשיב תחלטה זו ממיתה לעבדות, כדי שלא יתפשוהו בהחלטת עצמם.

פרשת ויגש

ויגש אליו יהודה (מ״ד י״ח)

שרש המלה ויגש הוא „נגש״ בנו״ן, ולכן בכמה מקומות תבא מלה זו מלאה נו״ן, כמו בפרשה יתרו (כ׳ י״ח) ומשה נגש אל הערפל, ונגש הכהן (פ׳ שופטים כ׳ ב׳), ונגשו אל המשפט (פ׳ תצא, כ״ה א׳), ונגשה יבמתו (שם, שם ט׳) ונגש חורש בקציר (עמוס ט׳ י״ג) ועוד הרבה, וכאן כתיב ויגש, בלא נו״ן, וצריך טעם.

ויתכן לומר, משום דמלה זו, ויגש, תעורר עוד הוראה מענין לחץ ודחק, כמו לא יגוש את רעהו (פ׳ ראה, ט״ו ב׳), שהכונה לא ילחצנו ולא ידחקנו, וכאן קרב אליו בכונה להציק לו בדבריו בדרך מוסרי ולהתוכח אתו על כל הנהגתו אתם בתואנות ובעלילות, וחשב לפעול עליו בדברים מוסריים עד אשר יכנע לפני דבריו, וכאשר באמת כן הי׳, שלא יכל להתאפק ונתודע אליהם.

ומעין כונה זו במלת ויגש מצינו באברהם, בעת שעמד להתוכח כביכול עם ה׳ על דבר מהפכת סדום, כתיב שם (פ׳ וירא, י״ח כ״ג) ויגש אברהם ויאמר, האף תספה צדיק עם רשע, חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט, וכהנה דברי ויכוח מעומק הלב.

וכן יתבאר באנשי סדום שנסבו על ביתו של לוט להתפרץ לתוכה בחזקה כתיב ויגשו לשבור הדלת (שם, י״ט ט׳).

ואמנם ראוי להעיר, כי מה שכתבנו בזה בטעם חסרון הנו״ן במלת ויגש, הוא רק על דרך רמז וסמך לענין המאורעות כאן ובאברהם ובלוט, כדי לצרף בזה את רוח בני אדם ברוחם ובמדותיהם, אבל בפשטות איך הדבר מופלא מה שחסר במלת ויגש הנו״ן מן השרש, יען כי כפי הנראה, סגולתו של הנו״ן להשמט בכמה וכמה פעלים בנטיותיהם. וכפי הנראה זה הוא לתפארת הלשון וקלות ההברה הנרגשת בהשמטת הנו״ן, וכפי שנבאר.

ונחשב בזה מספר מסוים מפעלים כאלה, ונקבע את הפעלים במלא שרשם, מלאי נו״ן, וכנגדם את הנטיות השונות שלהם בהשמטת הנו״ן (ונחשבם על סדר א״ב).

כה מצינו הפעלים בשרשם מלאי נו״ן:

נגע, נגף, נדח, נדר, נזל, נזר, נטה, נטע, נטר, נטש, נסג, נסע, נפח, נפל, נצב, נצל, נקב, נקם, נשא, נשה, נתן, נתש.

וכנגדם בנטיותיהם, חסרי נו"ן:

נפש כי תגע. וכי יגוף. להדיחך (מן הדרך), וידר יעקב, יזל מים, מיין ושכר יזיר, ויט אהלו, ויטע כרם. ולא תטור, ואל יטשנו. לא תסיג גבול, ויסעו בני ישראל, ויפח באפיו, יפול מצדך, יצב גבולות עמים, ויצל אלהים, ויקב חור (מ"ב י"ב י'), לא תקום, איכה אשא, לא תשא. ויתן, ויתשם. בכולם חסר הנו"ן השרשי.

וראה זה פלא, כי כמו שמסגולת הנו"ן להשמט לפעמים, כמו שהבאנו — כך דרכו להתוסף לפעמים, אף כי בהפעל השרשי איננו.

כה מצינו בישעיה (כ"ג י"א) לשמיד מעוזניה — תחת מעוזיה, ובירמיה (ב' כ"ד) בחדשה ימצאונה — תחת ימצאוה, ובאיוב (י"ח ב') קנצי למלין תחת קצי, ובאיכה (ג' כ"ב) חסדי ה' כי לא תמנו — תחת כי לא תמו.

וכן בשמות, אנשים תחת אישים (הרבוי מן איש), אנש מן איש, צדקניות, חכמניות — תחת צדקות, חכמות, ועוד.

וקרוב לודאי, כי גם סגנון זה הוא לעטור הלשון וליופי ההברה במקום הנאות, רק אנחנו, לסבת גלותנו הארוך והמר, ולרגלי נדודתינו וטלטולותינו בגויים ובמדינות, ביחד עם המקרים והמאורעות, וגלי הפרעות וצרות רבות ורעות אשר עברו ושטפו על רוחנו ודאשנו — לרגלי כל אלה נאבד ונעלם מאתנו הטעם המקורי והנאמן אשר בשפתנו היסודית, ולכן כל דבר היוצא מחוג טעמנו שלנו, נדמה לנו לפליאה, אבל באמת הטעם טוב ונאמן, ורק אנחנו לא נחוש אותו.

וכן מצינו במלים הנעתקות מעברית לארמית, כמו המלה „מדע" בעברת לארמית באה בתוספת נו"ן, מנדע (דניאל ה' י"ב) והמלה זרעים — בארמית זרענים (שם, א' ט"ז), ובארמית גופא, גם כן כזה. השם אבא דארעא תרגום פרי האדמה (בראשית, ד' ג'), בדניאל (ד' ט') אנבא. אתתא — אנתתא, בת — בנת, ועוד הרבה.

ואחד מן המדקדקים הראשונים, רבי יונה אבן גנאח (בימי הדמב"ם. והשם „גנאח" בערבית כנוי לשם יונה, והוראת שם אבן גנאח — בעל כנפים) כותב, כי השם „אלמנה" יוצא משרש שם „אלם", מפני שאין לה יכולת לדבר עם אנשי ריבה. וכה עיקר השם „אלמה" והנו"ן נוסף.

ואמנם כי יש להסמיך סברתו ממה שאמרו במשנה כתובות (פ"ד א') בדין ראיירי שם „ינתן לכושל שבהם", ופירש"י, דשם „כושל" תואר לאלמנה, מפני שהיא חלושה לחפש ולדרוש אחר זכיותיה.

אך לפי חדושו זה לא יתבאר למה נקרא האיש שמתה אשתו „אלמן" (ישעיה, מ"ז ט'), והלא בו לא שייך הטעם שבשם אלמנה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (כ"ב ב') אין האשה מתה אלא לבעלה, והוא שרוי בצער הנפש, ועל זה המצטער בעומק הנפש אומרים, כי מרוב צערו „אשתקל מלולי" (נסתם פיו) (חגיגה ב' ב') והיינו אלם — אלמן (בתוספת נו"ן).

ובהיותי בזה בענין תוספת הנו"ן לא אמנע מלרשום כאן מה שישבתי עפ"י קושית התוי"ט על הרע"ב במס' יומא (פ"ג מ"ד), שנזכר שם במשנה שם פלוסין הנדויין (פלוסין הוא מין בוץ דק, ונודע בשם זה גם בזמננו, כאחד ממיני ארג צמר), ופירש הרע"ב, „הנדויין — מארץ הודו", ועל זה כתב התוי"ט, אבל תוספת הנו"ן לא פירש (הרע"ב), וכונתו לומר, דכיון דהשם הנדויין מורה על ארץ הודו, למה זה בא נו"ן באמצע השם.

אבל לפי המתבאר, דבמקרא רגיל הנו"ן להתוסף לתכלית יופי ההברה או לצחות הלשון, ועם זה ידוע, כי לשון המשנה קרוב אל לשון המקרא, אין כל פלא, כי בא תוספת נו"ן בשם זה. (וראוי להעיר, כי שם מדינת הודו בשפת העמים באה גם כן בתוספת נו"ן (אינדיען INDYA).

ויגש אליו יהודה (מ"ד י"ח)

בילקוט כאן דריש על פסוק זה שאמר לו יהודה אם אני שולף חרבי אני הורג את כל מצדים, ואם אני פותח פי אני בולע אותך, ושוב אמר לו בנחת ובפיוס, אם אלך אל אבי מה אומר לו, ע"כ, ולא נתבאר הרמז והסמיכות לכל הדיברים האלה בפסוק זה.

ואפשר לפרש עפ"י מה שאמר במדרש פרשה וירא, והובא ברש"י שם בפסוק ויגש אברהם (י"ח כ"ג) דלשון „הגשה" יכיל שלש הוראות, הגשה למלחמה, הגשה לתפלה והגשה לפיוס, ומובא שם דאיות לזה.

ואת שלש הוראות אלה כיון כאן יהודה, בתחלה אמר, אם אני שולף חרבי אני הורג את כל מצרים, זה הוא הגשה למלחמה, ושוב אמר, אם אני פיתח פי — זה הוא לתפלה (וכמש"כ במלכים א' (י"ח ל"ו) ויגש אליהו ויתפלל) ושוב אמר לו ברכות ובפיוס איך אלך אל אבי בלעדי הנער מה אומר לו, וכל זה נסמך על לשון הגשה, כמבואר.

ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני (מ"ד י"ח)

רש"י מפרש הלשון באזני אדוני — יכנסו דברי באזנך, שתתחשב עמהם ולא יהיו קלים בעיניך שלא לשים להם לב, עכ"ל. ויתכן, שמפרש הלשון באזני מענין הקשבה ושימת לב, כמו והאזנת למצותיו (פ' בשלה, ט"ו

ב״ו), האזנה עדי בנו צפור (פ׳ בלק, כ״ג י״ח), האזינו תורת אלהינו (ישעיה, א׳ י׳) דהכונה, בינה, השכילה. ובסוף פרשה בשלח (י״ז י״ד), כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק, כלומר, האמת עליו שישים ביחוד דבר זה אל לבו. וכן הכונה בפרשה וילך (ל״א י״א) תקרא (התורה) נגד כל ישראל באזניהם — שיבינו ויאזינו מה ששומעים. ועם זה יתבאר הלשון באיוב (ל״ד ג׳) כי אוזן מלים תבחן, כלומר, כששומעין דברים בהקשבה ושימת לב (היינו בהאזנה) אז אפשר להבחין הדברים אם הם צודקים ונכוחים או לא.

ונראה דמה שראה דש״י לפרש הלשון באזני אדוני — שיכנסו הדברים באזניך שלאי יהיו קלים בעיניך, ולא באזני ממש — יען כי אין לפרש באזני — ממש, מפה לאוזן, שהדי כידוע בפרשה מקץ (מ״ב כ״ג) דברו ע״י מליץ, כי עשה עצמו יוסף כלא מבין עברית, וגם אין מן הנהוג לדבר לתוך האזנים. (וע״ע לפנינו דיש פרשה האיזנו).

ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה (מ״ד י״ח)

לא נתבאר שיכות הענינים מן השתוותו לפרעה לזה שלא יחר אפו. וגם בכלל מה ענינו ובאורו של הלשון כי כמוך כפרעה, ומה רצה לומר בזה.

ונראה הבאור, כי מצינו בנבוכדנצר בעת שביקש מהחרטומים לפתור לו את חלומו לא ביקש ברגשי רכות והצנע, כי אם צוה ופקד עליהם, ולא עוד, אלא שרגז וכעס והתרה בהם אשר אם לא יפיק רצון מפתרונם יחתוך בשרם לחתיכות ואת בתיהם יחריב (כן מפורש בדניאל, ב׳ ה׳) — אבל פרעה לא רגז ולא כעס, כי אם ביקש ברצון לפתור.

ובא בזה יהודה לבקש מיוסף שישמע דבריו ולא יכעס ולא ירגז, כי עליו לאחוז בזה במדת פרעה, שלא לכעוס, וזהו המשך הלשון ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה, ראויה מדת פרעה להיות בך.

והיה כראותו כי אין הנער ומת (מ״ד ל״א)

הלשון ביחס המשכו להפסוק הקודם הוא כמו ארוך וכפל, כי אחרי שאמר ועתה כבואי אל עבדיך אבי והנער איננו אתי ונפשו קשורה בנפשו — הי׳ לו לומר — ומת, ולמה חזר עוד לומר והיה כראותו כי אין הנער.

אך אפשר לפרש עפ״י מה שאמרו באגדות, ששאל יוסף ליהודה — טרם הגיד לו כי נעשה ערב לאביו להביא את בנימין — למה זה הוא מוסר נפשו כל כך בעד הנער בשביל צער אביו, הן אביו בודאי איש צדיק ותמים, והוא בודאי יאהב, כי בנו יהי׳ גם כן במעלה זו, אבל כשישמע שהוא גנב, שוב לא ירצה בו ולא יערג עליו.

ועל זה השיב לו יהודה, כי אמנם אפשר שכן הוא, אך הסכנה בזה, כי אם אך יראה שאין הנער ימות תיכף עוד טרם יספיק לשמוע ענינו וסבת העדרו.

וזה מתבאר יפה בהלשון והיה כראותו כי אין הנער, אך כשיראה שאיננו ומת תיכף לראיתו טרם ישמע הסבה. ובפסוק הבא השיב על מה שהוא נותן נפשו עליו יתר מכל האחים מפני שהוא ערב עבורו לאביו.

ולא יכלו אחיו לענות אותו כי נבהלו מפניו (מ״ה ג׳)

המובן משם בהלה הוא כמו חרדה ופחד, אך ההבדל ביניהם, כי בחרדה לא נעתק כח הדבור, וכמו ביצחק, דכתיב (פ׳ תולדות, כ״ז ל״ג) ויחרד יצחק חרדה גדולה ויאמר... הרי שדיבר מה שרצה, אבל כאן שנבהלו כתיב שלא יכלו לענות אותו, וכמו שאומרים „אשתקיל מילולי״ (חגיגה ב׳ ב׳).

ואפשר לתת טעם על סבת נטילת כח הדבור בבהלה ולא בחרדה, יען כי „בהלה״ יונח על פחד פתאומי מדבר שלא חשבו ולא שיערו מקודם, וכמו שכתוב (איוב, כ״ב י׳) ויבהלך פחד פתאום, ובמשלי (כ׳ כ״א) נחלה מבהלת, שהכונה נחלה הבאה לפתע פתאום, שלא חשבו כלל אודותה, וכן בדהי״ב (ל״ה כ״א) ואלהים אמר לבהלני, ופקידה מן השמים בודאי תבא פתאום, כי אין אדם יכול לראות זאת מראש. וכן כאן באה להם ההתודעות של יוסף פתאום, טרם חשבו ושיערו כזה, וגם לא עלה על דעתם, ולכן הבהלה הזאת כל כך תגיע עד הנפש עד כי תשלול לשעה גם כח הדבור, וזהו שאמר הכתוב, ולא יכלו אחיו לענות אותו, ומפרש הסבה כי נבהלו מפניו, ונפסק כח הדבור.

אבל „חרדה״ תבא על דבר שאינו כל כך פתאומי, והוא דבר שכבר דאגו וחשבו אדותיו שאפשר להיות, וכמו ביצחק, אשר עוד טרם בא עשו הי׳ מסופק באמתת הודעתו של יעקב אם הוא הוא באמת יעקב, כמו שאמר, גשה נא אלי ואמושך, האתה זה בני עשו, ושוב אמר... והידים ידי עשו, ואם כן לא היתה אצלו הערמה זו פתאומית, ולכן גם אם חדד אבל לא נוטל ממנו כח הדבור, ויחד עם החרדה דיבר דבריו, כמבואר בענין.

וכן מצינו לשון חרדה על פחד שחשבו עליו טרם בואו, כמו במתן תורה, ויחרד כל העם אשר במחנה (פ׳ יתרו, י״ט י״ז), והם כבר היו נכונים לשמוע חרדות מפני המראות הגדולות, כמבואר שם בענין, ולכן לא נעתק מהם כח הדבור, כמש״כ שם שאמרו למשה דבר אתה עמנו (כ׳ י״ט), וכל המשך הענין מורה שחרדו ודברו.

ועוד כזה בשמואל א׳ (י״ד ט״ו) כתיב ותהי׳ חרדה גדולה במחנה,

ומטבע הענין במלחמה לצפות להיות נכונים לסבות שונות, ולכן כתיב שם ותהי חרדה, ולא בהלה, וזה כמו שבארנו, דחרדה יונח על דבר שכבר דאגו עליו.

ועפ"י זה יש לכוין הלשון בפ' שמיני (י' ג') במיתת בני אהרן וידם אהרן כי יען שמיתתם באה פתאום נבהל כל כך עד שנוטל ממנו כח הדבור — וידם.

רדה אלי. (מ"ה ט').

ויעקב אמר לבניו, רדו שמה (למצרים, פ' מקץ, מ"ב ב') וכתב רש"י שם בזה הלשון, רדו שמה, ולא אמר לכו, רמז למאתים ועשר שנים שישתעבדו למצרים, כמנין רד"ו, עכ"ל.

והנה אם לרמזים, אפשר להוסיף „רמז על רמז" בדברי יוסף כאן שאמר „רדה" ולא בוא, כי מן אז, מן מאמר יעקב רדו שמה עברה כמו שנה עד עתה, כי שתי פעמים הלכו מביתם, והתמהמו בביתם אחר ששבו, כמו שאמרו לולא התמהמנו (פ' מקץ, מ"ג י') ונשאר מן מאתים ועשר שנים — מאתים ותשע — כמנין „רדה", וזה מרומז במה שאמר „רדה", אלי.

ואמנם בכלל, זה וזה (רדו ורדה) אינם רק רמז בלבד, יען כי ההליכה מארץ כנען למצרים תכונה בלשון ירידה, מפני שהיא (מצרים) עומדת במורד לגבי ארץ כנען. וכה מצינו הלשון וירד אברם מצרימה (פ' לך, י"ב י'), ויוסף הורד מצרימה (פ' וישב, ל"ט א'), ועוד.

והנה עיניכם הרואות כי פי המדבר אליכם והגדתם לאבי את כל כבודי במצרים ואת כל אשר ראיתם (מ"ה י"ב י"ג)

המשך הענינים בספורו מדבורו בפיו עם בקשתו מהם להודיע לאביו מכל אשר ראו — אפשר להסביר, משום דקשה לאדם המנומס שבעצמו ידבר ויצייר את כבודו וגדולתו בעולם, ואין זה מן המדות המשובחות ולא מן הנמוס וכמו שכתוב, יהללך זר ולא פיך (משלי, כ"ז ב'). וזהו שאמר להם, הנה עיניכם רואות כי פי המדבר אליכם ועל כן קשה עלי לתאר בפי מכבודי פה, אבל אתם תגידו לאבי מכל כבודי כפי שראיתם.

●

ואתה צוית זאת עשו. (מ"ה י"ט).

ואעפ"י שדי הי' לו לתת לו רשות על זה, בלא צוי — אך אפשר לומר, שכונת הצוי הוא, מפני שחשב, כי יכול להיות שלא יאבה יוסף להוציא מן הארץ בשעת רעבון מיני אוכל ושארי דברים — לכן הבטיח זה ע"י צוי, וכל זה הוא לאהבתו אל יוסף ולכל ענינו.

עגלות לטפכם ולנשיכם ונשאתם את אביכם. (מ"ה י"ט).

אפשר הי' לו לכלול גם את האב בכלל המשפחה ולומר, עגלות לאביכם ולטפכם ולנשיכם, אך כפי המבואר במס' ביצה (כ"ה ב') נחשב לכבוד גדול אם נושאים אדם בכסא, וכמו שנהוג גם היום, ולכן הוציא ביחוד את הבאת אביהם בלשון כבוד, ונשאתם לעומת הלשון עגלות למשפחתו.

אבל אין לפרש הלשון ונשאתם — ממש שישאוהו על כפים בכל הדרך, כי זה לא יתכן בדרך ארוכה כמארץ כנען למצרים, וגם כי אין נוהגין כן, ועוד, כי להלן בפרשה הבאה (מ"ו ה') כתיב מפורש, וישאו בני ישראל את יעקב אביהם ואת טפם ואת נשיהם ב ע ג ל ו ת אשר שלח פרעה, הרי שגם אביהם בכלל הנוסעים בעגלות, ולכן צריך לומר, כי רק מפני הכבוד הוציא פרעה את כל הליכתו בלשון מכובד.

ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים ועשר אתונות נושאות בר ולחם ומזון (מ"ה כ"ג)

אפשר לכוין המספרים עשרה, יען כי ידע יוסף ממדת יעקב לתת מעשר מכל, כמו שאמר וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (פ' ויצא, כ"ב כ"ח) לכן שלח לו עשרה, כדי שיהי' לו קל לעשר, אחד מעשרה.

נושאים מטוב מצרים. (מ"ה כ"ג).

ואמרו על זה באגדה (מס' מגילה ט"ז ב'), ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, ועל טובו ועל יקרתו נקרא „טוב מצרים".

ולפלא הוא, כי אחרי כי כידוע יין ישן חשוב ביותר, וכל מה שנתיישן יותר הוא מוטעם ונוח לכל אדם, בלי הבדל זקנה ובחרות, וכמבואר במס' ע"ז (מ' ב'), שאחד החכמים שתה יין של שבעים שנה ומרוב הנאתו ממנו ברך עליו ברכת הודאה לשמים בלשון „ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים", שישמרו אותו כל כך. — אם כן למה תלה הנחותא בדעת ז ק נ י ם דוקא, והי', לו לומר, ששלח לו יין ישן שנוח הוא לאנשים.

ואפשר לומר, דאין נוח זה מוסב על חשיבות היין ויתרון טעמו על שארי יין, אך מצד אחר, כי כידוע, על הרוב אוהבים אנשים ביותר מאכלים רכים ועלומים, כמו בשר רך, פירות רכים, ירקות רכים וכדומה, וע"י זה רוחם של זקנים נמוכה ונדמה. בראותם כי מזלזלים בני אדם בהזקנה ומתרחקים ממנה, ודנים מאלה על זלזול אנשים זקנים בעיני הבריות ומצטערים על זה, אבל בראותם, כי יין ישן מכובד ואהוב לכל, הם מוצאים בזה קורת רוח, כי יש דבר שהזקנה תעלה ותתאהב על בני אדם

יותר מהצעירות, ותנוח דעתם, וזהי כונת הלשון שדעת זקנים נוחה ממנו.

אכן יש להעיר בכלל מה זה יתרון ליין ישן הנשלח ממצרים, כי האם בארץ כנען מקום יינות (כמבואר בתורה במעלות ארץ ישראל) אין יין ישן.

אבל אפשר לבאר עפ״י מ״ש בגמרא מגילה י״ב א׳ על הפסוק ויין מלכות רב (אסתר א׳ ז׳) שלכל אחד ואחד השקו יין שרב ממנו בשנים (ומפרש רב מלשון ורב יעבד צעיר), ומבואד דליין כזה חשיבות גדולה מאוד, שהרי התפארו בו במשתה אחשורוש.

והנה כל שנות יעקב כפי המבואר בד״פ ויחי היו קמ״ב, ובנכית י״ז שנה שחי במצרים הי׳ אז בעת משלוח היין בן ק״ל שנה, ולפי״ז הי׳ דרוש להיות היין ששלח יותד מק״ל שנה, ומובא בספר רצב״א בשם ידושלמי, כי אחת לשבעים שנה יורד בארץ ישראל גשם שוטף ומכלה כל היינות, ולפי זה לא הי׳ כלל בארץ כנען יין ממנין שנים של יעקב, ודק במצרים נמצא, ולכן שלח לו יין כזה כיקר המציאות ואשר לא נראה בא״י.

ויאמר אליהם אל תרגזו בדרך. (מ״ה כ״ד)

ואמרו בזה באגדה (מס׳ תענית י׳ ב׳) שאמר להם, אל תתעסקו בדבר הלכה. ונראה המכוון בלשון אל תתעסקו כמו אל תתעשקו, מלשון, כי התעשקו עמו (פ׳ תולדת, כ״ו כ׳) ומענין מריבה ומחלוקת. והכונה, כי העוסקים בדבר הלכה נראה כמו לוחמים ביניהם, ומחוך כך אפשר שתתעכבו בדרך, וזה נגד הרצון שתבאו במוקדם.

וענין המריבה בעסק התורה הוא פשוט, מפני שנוי הדעות והסברות, וכמו שאמרו בחגיגה (ג׳ ב׳) על הפסוק בקהלת (י״ב י״א) בעלי אסופות, אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין וכו׳, וכל אחד מראה פנים בסברא לדעתו עד שמתברר הדבר מכולם.

וכן מחבאר בב״מ פ״ד א׳ הוא מותיב לי כ״ד קושיות ואנא מפרק לי׳ כ״ד פירוקי וממילא רווחא שמעתתא.

וכן אמרו (ברכות נ״ו ב׳) הרואה בחלום שנגחו שור יהיו לו בנים מנגחים בתורה, כלומר, תלמידי חכמים, ומסמיך זה על הפסוק בפ׳ ברכה (ל״ג י״ז) בכור שורו הדר לו וקרני ראם וגו׳ ומוסב על המשא ומתן בדברי תורה.

ועל כן אמרו במגילה (ט״ו ב׳) על הפסוק בישעיה (כ״ח ו׳) משיב מלחמה שערה, אלו תלמידי חכמים שנושאים ונותנים במלחמתה של תורה.

וכן בסנהדרין מ״ב א׳, במי אתה מוצא מלחמה של תורה במי שיש בידו חבילות של משנה.

ועפ״י הערתנו זאת ביחס כנוי השמות מלחמה מריבה ונגיחה לויכוחי חכמים בלמוד התורה — עפ״י זה נוח לפרש מליצה קשה ובלתי מובנה בפשטותה, במס׳ יבמות (ט״ז א׳), שאמר אחד החכמים לחבירו, אשריך שזכית לשם ועדיין לא הגעת לרועי בקר, והשיב לו זה, ואפילו לרועה צאן לא הגעתי, ע״כ. והנה כל זה מליצה סתומה, וניכרים הדברים שכיונו בזה לאיזה רעיון.

ואפשר לפרש עפ״י מה שבארנו, שמסגולת התורה שהחכמים העוסקים בה יפלפלו ויתוכחו ביניהם עד שיתברר הדבר לאשורו. ובארנו שהויכות הזה יכונה בתלמוד בשם „מלחמתה של תורה", והחכמים המתוכחים מכונים בשם „מנגחים", כמו שהבאנו בגמרא ברכות, הרואה בחלום שור יהיו לו בנים מ נ ג ח י ם בתורה, כלומר חכמים בתורה. ומובן הדבר, דכל מה שהחכם יותר גדול בתורה הוא יודע יותר לפלפל ולערוך מלחמה נגד דעת חבירו, וזה שחכמתו מעטה וקלה, הוא נוח לקבל דברי חבירו החכם מבלי ויכוח למחאה וסתירה.

והנה ידוע, דמין הבקר הוא כבעל קרנים טבעו לנגוח, וכנגדו מין הצאן הוא רפה, נוח ושקט ומקבל במנוחה את כל המוצאות אותו.

ולכן המשילו חז״ל את החכמים המתוכחים בשם „מנגחים", כמו שהבאנו. ומערך הויכוחים נראה ערך גדולת חכמתו. וזה החכם שאינו נוח לשמוע ולקבל דברי חבירו אך מפלפל ומתוכח בתוקף הוא נדמה למין בקר אשר טבעו לנגוח, וכנגד זה, החכם שנוח לקבל דברי חבירו בנחת מבלי חקירה ובקור ובלא התנגדות נמשל למין צאן הנוח ושקט, אבל יחד עם זה ניכר מיעוט חכמתו עד שאין יכול לעמוד בויכוח ובפלפול.

וזו היא כונת החכם בגמרא שהבאנו, שאמר חכם אחד לחבירו, אשריך שזכית לשם אעפ״י שעדיין לא הגעת לרועי בקר, כלומר, למדרגת חכם גדול, אשר חכמתו רבה לנגח בפלפולה של תורה כבעל קרנים (מין הבקר), והחכם שכנגדו, ברוב ענותנותו, השיב לו, כי גם למדרגת רועי צאן לא הגיע, כלומר, כי גם להבין ולקבל את דברי חבירו (כטבע הצאן) ג״כ קשה לו.

ועוד מה שראיתי לבאר ביחס ענין זה טעם הדבר שהתורה מכונה בשם „שירה", כמו שכתוב בפ׳ וילך (ל״א י״ט) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ומוסב על התורה כמבואר בנדרים ל״ח א׳ ובסנהדרין כ״א ב׳, ולכאורה מופלא הדבר, בה יחס כנוי שם שירה לתודה, ובארנו, כי כמו

במקהלת מנגנים נראה בהשקפה שטחית חזיון נפלא, כי המנגנים כמו יסתרו כל אחד את סגנון קולו של חבירו, כי בעת שאחד מרים קולו, חבירו שכנגדו משפיל, וכן להיפך, לאחד קול שאגת ארי ולאחד קול דק כמו עוף השמים יוליך את הקול, וכדומה סתירות שונות.

אך זה נראה כן רק למי שאינו מבין בחכמת הנגינה, אבל היודע ומבין יודע, כי רק מהכחות הסותרות תצא מנגינה יפה ורצויה.

וכך הענין בחכמת התורה, כי אעפ״י שמתחלה סותרים החכמים כל אחד את דעת חבידו, אך מהסתירות האלה יתברר ויוצא הדין לאשורו, כי אחר הבקור מדעת כל אחד ומסברתו וטעמו יכיר כל אחד באמתת הדבר, וסופם שיבאו כולם לדעה אחת, דעה ברורה ואמתית.

ועפ״י זה יתבאר היטב ואמת דברי חז״ל שהבאנו למעלה מחגיגה (ג׳ ב׳) שתלמידי חכמים היושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, כולם מרועה אחד נתנו, אל אחד נתנן, אל אחר אמרן, ובעירובין (י״ג ב׳) אמרו על זה הלשון „אלו ואלו (כלומר דברי כל אחד) דברי אלהים חיים״, ולכאורה יפלא מאוד, הן האמת אחד הוא, אסור או מותר, כשר או פסול, ואיך יתכן שדברי שניהם, אסור ומותר, כשר ופסול, יהיו דברי אלהים חיים.

אך הוא הדבר, כי יען כי מכח הסתירות והויכוחים יתברר הדין לאשורו ולאמתו, לכן חביבים ורצויים לשמים כל אלו הרעות כמו האמת עצמה, ועל דרך מליצה אמרו אלו ואלו דברי אלהים חיים.

והנה הרחבנו הדבור כאן בענין זה לרגלי אגרה אחת בפסוק זה, כמו שהצענו בראשית המאמר, ואמנם כך היא דרכה של תורה, שענין אחד מושך את כל פרטיו, בסעיפיו וסניפיו, וכמו שאמרו במדרש שה״ש על הפסוק צוארך בחרוזים (א׳ י׳) אלו פרשיות של תורה, שהן חרוזות זו בזו, מושכות זו את זו, דומות זו לזו וקרובות זו לזו. ועוד שם. צוארך בחרוזים — בשעה שהי׳ רבי אבא וחבריו חורזים בדברי תורה, מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים וכו׳ היו הדברים שמחים כנתינתם מסיני, ע״כ. ונקיטנא בשפולא גלימא מרבותינו ז״ל, ללכת בדרכיהם.

ותחי רוח יעקב. (מ״ה כ״ז)

ברש״י כאן בשם מדרש, שלשון זה מורה, ששרתה עליו שכינה שפירשת ממנו, עכ״ל. ואף כי יש לפרש בפשיטות, שהכונה שחי רוחו בקרבו, מעין קורת רוח ושמחת נפש כלפי מה שעד כה הי׳ עצוב ונדכה, אך אם כן היתה הכונה, הי׳ צריך לומר ותחי נ פ ש יעקב. יען כי במקום שהכונה

במלת חי מוסבת על חיות הגוף נסמך אליו שם „נפש״ ולא „רוח״, וכמו שמעו ותחי נפשכם (ישעיה, נ״ה ג׳), ולחיות נפשות (יחזקאל. י״ג י״ט), ונפשו לא חיה (תהלים כ״ב ל׳), אבל „רוח״ מורה על רוח ממרום, כמו איש אשר רוח אלהים בו (פ׳ מקץ, מ״א ל״ח), ואצלתי מן הרוח (פ׳ בהעלתך, י״א ז׳), ורוח קדשך אל תקח ממני (תהלים, נ״א י״א), ורוח אלהים לבשה את זכריה (דהי״ב, כ״ד כ׳), ועוד הרבה. ולכן מדכתיב כאן ותחי ר ו ח יעקב ולא ותחי נפש, מורה על רוח ממרום, המכונה השכינה. וכלשון רש״י בשם המדרש שהבאנו.

וטעם השראת השכינה עתה עליו הוא, מפני דקיי״ל אין השכינה שורה מתוך עצבות (ברכות ל״א א׳) ובהיותו עד כה עצוב ומר נפש מרוב תלאותיו, סרה ממנו השראה זו, ועתה כששב רוחו וסרה ממנו העצבנות, שבה השראתה עליו.

וכנגד לשון המדרש ששרתה עליו שכינה תרגם אונקלוס ושרת רוח נבואה, ולהלן בפרשה ויחי בפסוק אשר יקרא אתכם באחרית הימים (מ״ט א׳) נבאר איה״ש, דהשראת שכינה ורוח נבואה הם ענינים מיוחדים ואפשר לרוח נבואה בלא השראת השכינה עיי״ש.

ויאמר ישראל רב עוד בני חי (מ״ה כ״ח)

פירש״י, רב לי עוד שמחה וחדוה הואיל ועוד יוסף בני חי, עכ״ל. אבל לא נתבאר יפה הלשון רב.

ולולא פירש״י הי׳ אפשר לפרש בפשיטות, שלשון זה מכוון כלפי הלשון שאמרו לו בניו בבשורה עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים (פסוק כ״ו), אמר הוא, רב לי רק כי הוא חי, ואף כי לא יהי׳ מושל.

ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק. (מ״ו א׳)

רש״י מביא מדרש טעם שלא אמר לאלהי אבותיו אברהם ויצחק, משום דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, עכ״ל, ובאור דבריו, שאם יזכור מקודם את אברהם לא יהי׳ זה הכבור ליצחק (ועיין עוד במאמר הבא).

ויש מקשים על זה ממה שאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק (ריש פרשה וישלח, ל״ב י׳), אבל אין זה קושיא, יען ושם איירי בעוד שהי׳ יצחק חי כמבואר בס״פ וישלח, ואז גם יצחק חייב בכבוד אביו, ולכן מגיע לאברהם כבור מוקדם וכפול, מיצחק ומיעקב.

וכעין זה בקדושין (ל״א א׳) בענין ששאל איש לאחד החכמים, איך יתנהג, כשאביו אומר לו השקיני מים, ואמו אומדת גם כן כזה, מי קודם

לשמש, והשיב לו, שהאב קודם, מפני שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. וכן כאן שיעקב ויצחק שניהם חייבים בכבוד אברהם.

ובגוף אותה השאלה מי קודם להשקות, האב או האם, יש להעיר, שהרי גם בלא הסברא ממה „שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך" גם כן האב קודם, לפי מה שאמרו במשנה הוריות (י"ג א') האיש קודם לאשה להחיות, מפני שהוא חייב במצות, ושתית מים הוא חיות הנפש, וכלשון המשנה בברכות (מ"ד א') השותה מים לצמאון, והצמאון הוא פגיעה בנפש.

אך יתכן דכונת השאלה היתה לא רק השקאת מים, אך גם לענין כל דבר כבוד, מי קודם, והשאלה לענין השקאת מים הוא רק בדרך משל, ומכיון שנוגע לכל דבר בהכרח להשתמש בטעם שאמר שגם האם חייבת בכבוד האב, והטעם שבמשנה הוריות לא שייך בהם.

ובהמשך השאלה של האיש מי קודם למי מבואר בגמרא, שהוסיף לשאול, נתגרשה מהו, (מפני שאז אינה חייבת עוד בכבודו), והשיבו לו, שאז שניהם שוים לכיבוד, עיי"ש ברש"י.

ויש להעיר לפי המבואר שם בגמרא (ל"א ב') דכיבוד אב ואם שייך גם לאחר מיתה (ומבואר שם פרטי הכיבוד), אם כן לכאורה גם לאחר מיתת האם שניהם שוים, כמו בגירושין.

ולפי זה לכאורה קשים דברי הב"י בטור יו"ד סימן שע"ו בשם הכל בו, דאם הבן רוצה להגיד קדיש אחר אמו ואביו מוחה בזה, ישמע לאביו ולא יגיד, ולפי המבואר, זהו נגד הגמרא דקדושין הנ"ל, דבנתגרשה שניהם שוין, והוא הדין גם במתה, וכפי שנתבאר, ובמה יתרון בזה כבוד האב.

אך יש לומר עפ"י המבואר בירושלמי שביעית פרק ר' הלכה א' בזה הלשון, פגם הכתוב כבוד צדיק בקבר מפני כבוד צדיק בשעתו (בחיים), והיינו דבכלל כבוד החיים קודם לכבוד המתים, ואם כן דברי הב"י נכונים.

וגם י"ל לזכות דברי הב"י, משום דאם יעבור על דברי האב ויאמר קדיש הרי יעבור בקום ועשה. אבל אם יעבור על כבוד האם ולא יגיד, יעבור רק בשב ואל תעשה, וידוע דפעולה משוא"ת נדחית מפני פעולה בקום ועשה. וע"ע בהגהות רמ"א ליו"ד סימן הנזכר, סעיף י"ד דדעתו בענין מקרה כזה שלא כדעת הב"י.

ובעיקר הדין שהביא רש"י כאן שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו הארכנו בתורה תמימה כאן בפסוק זה. ועיין עוד במאמר הבא.

אנכי האל אביך אל תירא מרדה מצרימה (מ"ו ג')

בפסוק הקודם (א') מדייק רש"י על מה דכתיב שם, ויזבח זבחים לאלהי

אביו יצחק, ולמה לא אמר גם לאלהי אביו אברהם, ועיין מה שכתבנו שם.

וגם יש להעיר, כי בכל מקום שנגלה הקב"ה להאבות לא הכיר עצמו מקודם לומר אנכי... רק התחיל לדבר אתם מענין שנגלה עליו (לבד במשה הכיר עצמו מקודם (פרשה שמות, ג' ו') מפני שהיתה אתו הכרה ראשונה).

ועוד יותר יש להעיר על לשון אל תירא מרדה מצרים, דמשמע שאמנם יש מה לירא. ומה ענינה של המורא.

אך כל ההערות האלה יתישבו עם עוד הערה אחת, כי בפרשה תולדות (כ"ו ב') צוה ה' אל יצחק „אל תרד מצרימה", ועל יסוד אזהרה זו חשב יעקב, כי ירידה למצרים אינה לרצון לפני ה', ועל כן הי' דואג עתה בהליכתו זאת פן הוא עובר על מצות ה', ועל זה נתגלה עליו ה', הבוחן לבבות ודאגת יעקב, ואמר לו, אנכי אלהי אביך יצחק, שאמנם הזהרתיו מרדת מצרים, ובכל זאת אתה אל תירא מרדה לשם.

ובזה ניחא מה שלא זכר כאן גם אלהי אביך אברהם, יען כי לענין זה אין יחס לאברהם, ורק ליצחק מפני שנצטוה על זה.

וגם ניחא מה שהעלה זבחים לאלהי אביו יצחק (פסוק א') ולא זכר גם את אברהם (ורש"י עמד על זה כמו שהבאנו שם למעלה), יען שבזה חפץ לרצות את אביו על שעושה דבר כנגד מה שנצטוה הוא עליו.

אך יש להעיר למה לא הרגיע יעקב עצמו בזה שאברהם ירד למצרים, כמפורש בפ' לך (י"ב י') וירד אברם מצרימה, ובודאי לא עשה נגד רצון ה', אך משם אין ראי', כי הפסוק עצמו מקדים לפרש הסבה ליציאה זו „ויהי רעב בארץ", ובאופן זה בודאי מותר. כמו דקיי"ל שאין יוצאין מארץ ישראל לחוץ לארץ אלא אם כן שם שורר רעב, כמבואר בב"ב צ"א א'.

ויוסף ישית ידו על עיניך (מ"ו ד')

רגילים להבין לשון זה, שהבטיחו הקב"ה, כי כאשר ימות ישית יוסף ידו על עיניו לסוגרן. והנה לבד שהמליצה לעצמה אינה מובנת, אך גם קשה אשר בתוך דברי נחמה והבטחות נעימות „כי לגוי גדול אשימך שם, ואנכי ארד עמך ואנכי אעלך גם עלה" — הנה בעצם דברי נחת ורצון אלה יזכור לו יום המיתה, ובעוד שאין זה מענינא כלל ואין הודעה זו נחוצה כאן כלל.

ולכן אולי אפשר להבין כונה אחרת בלשון מליצי זה, ובאה ידיעה זו, בכונה מיוחדת השייכת לבואו למצרים וגם תכיל הבטחה טובה ונעימה, וזה באורה.

כי כידוע, השם „יד", לבד הוראתו העצמית, שטח הזרוע עם הכף, מורה עוד על תקיפות וגבורה, כמו יש לאל ידי (פ' ויצא, ל"א כ"ט, עיין מש"כ שם) כחי ועם ידי (פ' עקב, ה' י"ז), יד החזקה, ועוד הרבה.

וכן השם „עין" לבד הוראתו העצמית, אבר הראי', מורה גם על רעיון ומחשבה, כמו והאר עינינו בתורתך, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהלים קי"ט י"ח), שהכונה האר וגל רעיוננו בתורתך. ומזה הבאור בפ' בראשית ותפקחנה עיני שניהם, כלומר, מחשבתם.

ויתבאר בזה מה שמסופר בברכות (נ"ח א') ברב ששת שנתן עיניו בצדוקי אחד ונעשה גל של עצמות, וזה מסופר בהמשך לזה שהי' אז רב ששת סגי נהור, ולא נתבאר איך שייך הלשון ונתן עיניו בסג"נ. אך לפי המבואר, הכוונה נתן עיניו — רעיונו והרגשתו (ואולי בתפילה).

והנה ידוע ממדותיו של יעקב, כי בבואו אל מקום חדש, עיר או מדינה, הי' שואף לתקן תקנות מה שמצא לשלום המקום וטובת יושביה, וכמבואר בפרשה וישלח (ל"ג י"ח) ויבא יעקב שלם ויחן את פני העיר. ואמרו על זה במס' שבת (ל"ג ב') שתיקן להם מטבע, שוקים ומרחצאות. ובודאי הי' רעיונו וחפצו זה גם עתה בבואו למצרים להנהיג שם מה שימצא לנכון להנהיג, אך ידע, כי אין בכחו עתה לזה, כי הן השנים שנות רעבון וגם הוא הולך להיות סמוך על שלחן בנו, וזה גורמים לאי־אפשרות תוצאות משאת נפשו — תקונים והנהגות, וכנגד זה היו כל אלה בכחו של יוסף להוציאם אל הפועל, להיותו שליט בארץ ולא יפלא ממנו כל זה. והי' חושב ודואג על זה, אם יקבל יוסף על עצמו טורח זה, וכדומה ספקות בתוצאות ענין כזה.

ועל זה הבטיחו ה', כי לא ידאג לעכובים מניעות לתוצאת רעיונו וחפצו זה, יען כי יוסף ישית ידו, כלומר, כחו ותקפו, על רעיונו — של יעקב, להוציאם לאור.

ולפי זה היתה הבטחה זו מעין הקודמות, מרגיעות ומשמחות לב.

והנה אחרי שבאנו למכוון זה בהשמות יד ועין אפשר לפרש בפשיטות, שכיון לומר לו, כי אל יחוש אולי יתנהג יוסף בהנהגה חפשית כדרך מלכים ושרים מרוב טובה וגדולה — והבטיח לו, כי ישית ידו, כלומר, ישלוט בכח מלכותו כפי הרעיון שלך. והבוחר יבחר בהבאורים.

בנותיו. (מ"ו ז').

במדרש מדייקים הלשון בנותיו, בלשון רבים, בעוד שידוע שרק בת אחת היתה לו, דינה. וראה מה שכתבנו בענין זה בפ' וישב בפסוק ויקומו כל בניו וכל בנותיו לנחמו (ל"ז ל"ה) וצרף לכאן.

אלה בני רחל אשר יולד ליעקב (מ"ו כ"ב)

מה שלא אמר בלשון הרגיל אשר ילדה אפשר לומר עפ"י המבואר בסנהדרין י"ט ב' על הפסוק יולד בן לנעמי, ואמרו, וכי נעמי ילדה והלא רות ילדה, אלא מתוך שנעמי גדלה אותו לפיכך נאמר בלשון זה, יולד לנעמי. וכן כאן בא שנוי הלשון לרמז שבני רחל גדל יעקב מפני שמתה בטרם הספיקה לגדל אותם.

ומזה המקור למ"ש כל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו כאלו ילדם (מגילה י"ג א'). — ובמ"ר פ' תשא סוף פ' מ"ו אמרו שהמגדל נקרא אב ולא המוליד, עיי"ש.

כל הנפש הבאה מצרימה (מ"ו כ"ז)

בתלמוד מס' ב"ב (קכ"ג א') הקשו, בכללם אתה מוצא שבעים ובפרטם אינם אלא ששים ותשע, ופירש"י, בבני לאה חשיב הפסוק ל"ג נפש ואינם אלא ל"ב, עכ"ל. ויש להעיר, מה רצה רש"י בהוראת מקור זה איפה חסר האחד, ומה נ"מ בזה, כיון דמדובר על הכלל דבכללם אינם אלא ששים ותשע וחושבנא בעלמא הוא למנות השמות בהמשך הפרשה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו בב"ב (קמ"ג ב') דלכן כתיב (בפסוק כ"ג) ובני דן חושים, בלשון רבים, אעפ"י דאינו אלא אחד, והי' צריך לומר ובן, אך מפני שהי' שבטו (של דן) מרובה כקנה של חושים (כעלי קנים הגדלים במספר רב) ולכן כתיב ובני, להורות על רבויו.

ולפי זה מתבאר, דשם דן כולל שני ענינים, האחד על בנו האחד חושים, והשני — על רבויו, ואם כן אפשר לומר, דעל זה מורה המספר שבעים, כי האחד המיותר מורה על רבויו של שבט דן, ולפי זה אזלא לה קושית הגמרא שהבאנו בכללם אתה מוצא שבעים ובפרטם אינם אלא ששים ותשע — לכן פירש"י, שהמספר שאינו מכוון באחד הוא בבני לאה שחשיב הפסוק (ט"ו) שלשים ושלש ובאמת אינם אלא שלשים ושתים, ודן לא הי' בנה של לאה, כמבואר בפרשת ויצא, ושפיר קושית הגמרא.

ובדבר הלשון ובני דן חושים, שהי' צריך לומר ובן, (לבד הדרשה מן רבויו כקנה של חושים) ראה לפנינו בפ' פנחס, בפסוק ובני פלוא אליאב (כ"ו ח') שם יבא עוד באור בענין זה.

ודע דבכלל צריך באור הדרשה שהיו בניו מרובים כחושים של קנה, א"כ הלא היו הבאים יותר משבעים נפש, וצ"ל דרבוי זה מוסב על זמן העתיד לאחר שבאו למצרים. וצ"ע בכתובות י' ב' שחקרו אם כותב קרא ע"ש העתיד ולא הביאו מכאן.

אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב ואת דינה בתו (מ"ו ט"ו)

ראה מה שכתבנו השייך ללשון פסוק זה בפרשה דברים בפסוק ושפטתם צדק (א' ט"ז).

ואמרתם אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו בעבור תשבו בארץ גשן כי תועבת מצרים כל רעה צאן (מ"ו ל"ד)

לא נתבאר מה יחס הטעם כי תועבת מצרים כל רעה צאן להרצון או להתכלית, שישבו בארץ גשן.

וקרוב לומר, כי היתה כונת יוסף שלא ישבו בתוך טבור הארץ, כי להיותם קובץ קטן של אנשים, בסך הכל שבעים נפש, כמבואר בפסוק כ"ז, ואם ישבו בתוך המון עם המצריים, קרוב שיתבוללו עמהם, לכן בחר לו ארץ גשן, שהיא חבל ארץ לעצמה, ושם מקום מרעה לצאן, והיא גם מיטב הארץ, ובהיותם רועי צאן יפרדו המצרים מהם, הם לבדד.

ויאמר יעקב אל פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו. (מ"ז ט')

הרמב"ן ועוד מפרשים תמהו, מה ראה יעקב לדבר לפני מלך דברים על אשר לא נשאל עליהם, כי הן פרעה שאל אותו רק על מספר השנים, בכמותם, כמה הם, ולא על איכותם, והי' לו להשיב ממין השאלה „שלשים ומאת", אבל מה לו לספר מתכונת חייו, כי אחרי שפרעה לא שאלו, הלא אין לו בזה ענין וחפץ ומה לו להודיע זה, ואין זה מן הנימוס למי שעומד לפני מלך.

ורמב"ן תירץ ברוחק, כי ראה יעקב שהתפלא פרעה על מראהו שקפצה עליו זקנה, והסביר לו יעקב סיבת הדבר מפני שהיו רעות, עכ"ל.

אבל אין דברים אלו מתקבלים כלל, כי מניין לנו שהתפלא פרעה ויעקב הרגיש זה, ואין זה אלא דברים תפשים בלא כל יסוד ומקור. וגם בכלל כשעומדים לפני מלך אין לדון ולדבר על דברים שבלב.

וכתבנו בזה מכבר, דאפשר לפרש הדבר בטוב טעם וביסוד נאמן עפ"י מה שאמרו במס' יומא (ע"א א') על הפסוק במשלי (ג' ב') כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך, ועמדו חז"ל על יתור הלשון „חיים", כי די הי' לומר אורך ימים ו ש נ י ם יוסיפו לך, ותרצו, שתוספת לשון „חיים" מורה על חיים טובים ורצוים, יען כי „שנים" לבד מורה על תקופת הזמן, אבל הן כוללות גם טובות וגם רעות, ובתוספת הלשון חיים (שנות חיים)

מורה על חיים טובים, יען כי הלשון חי, חיים, מורה לא רק היפך המות, בי אם גם על חיים מפיקים רצון ונחת רוח, וכמו למעלה בפרשה ו ת ח י רוח יעקב, ואמרו במדרש על לשון זה, ששרתה עליו שכינה מתוך שמחה והרחבת הלב, ולהלן בפרשה (פסוק כ"ה) ויאמרו ה ח י י ת נ ו, כמו השיבות לנו רוח טוב ונכון, ובתהלים (קי"ט נ') אמרתך חייתני, ובישעיה (נ"ה ג') שמעו ותחי נפשכם, והרבה כהנה.

ולכן אם הי' פרעה שואל אותו כמה ימי ש נ ו ת י ך (ולא שנות חייך) הי' באמת משיב לו רק מעין השאלה, המספר לבד, ולא יותר, אך כששאלו, כמה ימי שני ח י י ך, הרי כיון לדעת גם תכונת החיים שלו ואיכותן של השנים, אם טובות אם רעות, השיב לו על שתי השאלות, על כמותן של השנים (כמספרם) ועל איכותן.

והנה כאמור, כתבתי כבר מזה, אך למען מעלת הדבר לפרש מה שתמהו רבים מהמפרשים ורמב"ן בראשם, וגם למען ישוב הפליאה כשהיא לעצמה מצאתי לנכון להביא הדברים לכאן.

ועפ"י מה שכתבנו יתבאר הלשון שאמר העם ליוסף ותן זרע ונחיה ולא נמות, ולכאורה הוא כפל לשון בענין אחד, ונחיה ולא נמות, אך כיונו לומר כי אינם מבקשים חיים טובים, אך לוא לא ימותו, ומכוון הלשון.

וילקט יוסף את כל הכסף. (מ"ז י"ד)

ובפרשת מקץ (מ"א מ"ט) כתיב ויצבר יוסף בר. וההבדל שבין הפעלים „צבר ולקט", כי בעוד ש„צבר" מורה על אסיפה בהמון, כמו שם ויצבר כחל הים, ובפרשה וארא (ח' י') ויצברו אותם חמרים חמרים, ובאיוב (כ"ז ט"ז) אם יצבר כעפר כסף — הנה „לקט" מורה על אסיפה חלקית, מעט מעט, הנה הנה, במקומות מפוזרים, כמו ולקט קצירך לא תלקט (פ' קדושים, י"ט ט') דמוסב על מה שנופל מתחת יד הקוצרים, פה ושם. וכן בשופטים (א') מלקטים תחת שלחני פרורים (מפוזרים), וכן ללקוט שושנים (שה"ש ו'), ועוד כהנה.

ולכן שם בפרשה מקץ, דאיירי בתבואות משנות השובע, שאסף „כחול הים" (כלשון הפסוק), כתיב ויצבר, אבל כאן שכבר תם הכסף לרגלי הרעבון הארוך, והוסיף ללקוט את שארית הנשאר מעט מעט במקומות מפוזרים, כתיב וילקט, כפי הוראת פעל זה, כמבואר.

לא נשאר בלתי אם גויתנו ואדמתנו (מ"ז י"ח)

הלשון „בלתי אם" אינו רגיל, ומובנו כמו „כי אם". ומה שלא כתב הפסוק מפורש „כי אם", אפשר לומר, משום שבפסוק זה כבר נאמר לשון „כי

אם״ (כי אם תם הכסף), ומיפוי הלשון שלא לכפול מבטא לשון אחד בפסוק אחד.

וכעין זה כתבו בתוס׳ ב״מ (ס׳ ב׳) ד״ה למה כתבו בזה הלשון, כיון שהוצרך שני לאוין, אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר, עכ״ל.

ועיין מזה לפנינו בפרשה ויקרא (ד׳ כ״ב) בפסוק אשר נשיא יחטא, בפרשה שמיני (ט׳ י״ב) בפסוק וימציאו בני אהרן ובריש פרשה דברים בפ׳ הואל משה ובריש פרשה ראה (י״א כ״ז) בפסוק את הברכה, ובסוף פרשה תבא (כ״ט ד׳) בפסוק לא בלו שלמותיכם.

ובספר שופטים (ז׳ י״ד) נמצא גם כן הלשון „בלתי אם״ (חרב גדעון), ושם ג״כ המובן „כי אם״.

למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו. (מ״ז י״ט)

מכאן מתבאר שלא נכון מה שרגילין בני אדם להבין הוראת שם „מות״ רק אל אפיסת וגויעת האדם ושאר בעלי חיים, אך באמת יונח שם זה גם על כל דבר הנמצא בעולם שכלה ונפסד, וכמו שאמרו בתלמוד (ב״ק נ״ד א׳) בשבירת כלים, שבירתן היא מיתתן וכמו שרגילין לומר על כל דבר הנפסד באש ובמים ובכל אופני סבות — „כי הדבר כבר מת״.

ויותר מזה, כל דבר שפוסק מלמלא תעודתו אל אשר נועד נקרא מת, וכמו שאמרו המצרים ליוסף, למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו, אעפ״י שלא שייך מיתה באדמה, אך בעת שלא תתן יבולה נחשב ענינה כמתה, אחרי שלא תמלא את חובתה אל אשר נועדה בטבע. ועל שממון מלכות אפרים נאמר ויאשם בבעל וימת (הושע, י״ג א׳), והיינו שהופרה מלכותו, וכן ומת בשאון מואב (עמוס ב׳ ב׳) ומוסב על שממון ארצו, ובפ׳ בראשית (א׳ ל״א) פרשנו עפ״י באור זה את דברי המדרש שם על הפסוק וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, אמרו טוב מאוד זה המות, עיי״ש באורך ובטוב טעם.

ונחיה ולא נמות (מ״ז י״ט)

ראה מש״כ למעלה בסוף פסוק ט׳.

וישם אותם יוסף לחק עד היום הזה (מ״ז כ״ו)

ראיתי להעיר כאן על ענין אחד שרבים עמלו לעמוד על מקורו ולא מצאוהו, ועל זה יש למצוא לו מקור כאן בפרשה זו, אם כי על דרך אגב, וזה הדבר.

כנודע, הי׳ שבט לוי חפשי במצרים ממסים ומעבודה, ורבים יתפלאו במה זכה לזה שבט לוי לפני מלכי מצרים יותר משאר השבטים. ולא ראיתי פתרון ראוי לזה.

ועל דעתי, כי כמבואר כאן בפרשה, היו הכהנים, כהני הדתות, זוכים להשאר על אדמתם ומקומם ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה. ופסוק שלפנינו מבואר, שעשה יוסף דבר זה לחק „עד היום הזה״.

וידוע, דשבט לוי הי׳ תעודתו להיות מורה לעם, כמו בפרשה ברכה (ל״ג י׳) יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכה נכלל, גם הוא בכל שארי הדתות להיות חפשי ממס ומעבודה. שגם זה ענין מס, כהוראת לשון הכתוב (פ׳ שמות, א׳ י״א) וישימו עליו שרי מסים ויבן ערי מסכנות, הרי דבנין הוא בכלל מס. וכ״נ ממש״כ במ״א (ה׳ כ״ו) ויעל המלך שלמה מס מכל ישראל ויהי המס שלשים אלף איש, והם לוקחו לעבודת בנין ביהמ״ק, וקרי לזה מס.

וקרוב לומר, שבכונה עשה יוסף זה לחק עולם, כדי לזכות בו את שבט לוי שיהי׳ חפשי לתורה ולהוראה בישראל.

וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה. (מ״ז כ״ז)

פירש״י בארץ מצרים בארץ גושן — שהיא מארץ מצרים, עכ״ל. וזה תימא, שהרי זה ידוע מכבר בפרשה, ומה אשמעינן בזה.

ואפשר לפרש כונת כפל לשון זה, משום דכידוע, להפעל „ישב״ שתי הוראות, האחת, היפך העמידה על הרגלים, והשני — ישיבת קבע במנוחה ובטחון, כמו וישב יהודה וישראל לבטח (מ״א ה׳). ומזה טעם הדרשה הידועה בפ׳ בסכות תשבו — תשבו כעין תדורו, כלומר, ישיבת קבע כמו שיושבים בבית, וכמ״ש בסוכה (כ״ח ב׳) שיהא אדם אוכל ושותה וישן ולומד ומטייל בסוכה וכו׳. וזה הוא, משום דאין לפרש תשבו היפך עמידה דזה לא יתכן.

ומפרש כאן הפסוק וישב ישראל בארץ מצרים שישבו ונאחזו בה בקביעות ובמנוחה, מפני שישבו בארץ גושן כמו שיעץ להם יוסף (ובארנו טעמו למעלה (מ״ו ל״ד).

וראוי להעיר, כי שם „ארץ״ יונח לא רק על מדינה וגבול ממשלה, אך גם על חלקת אדמה וכברת ארץ, וכמו בד״פ חיי, ארץ ארבע מאות שקל, ומוסב על השדה, ובפ׳ משפטים, ושש שנים תזרע את ארצך, דהמובן — את שדך, ובמלכים א׳ (י״א י״ח) וארץ נתן לו, דהמובן נחלה. וכאן הבאור וישב ישראל בארץ מצרים — בחבל גושן.

פרשת ויחי

ויחי יעקב (מ"ז כ"ח)

פירש"י, למה פרשה זו סתומה (בלא הפסק מקום חלוק בתודה בין פרשת ויגש לפרשה ויחי) כמו שנהוג בכל התודה בין פרשה לפרשה, לפי שכיון שנפטר יעקב נסתמו עיניהם ולבם של ישראל מצרת השעבוד, עכ"ל.

ולכאורה אין זה מבואר, דלפי זה הי' דרוש להיות סתום בין פרשה ויחי לפרשה שמות, כי בסוף פ' ויחי מת יעקב ובתחלת פרשה שמות התחיל השעבוד, אבל כאן בפרשה זו עדיין חי חי' ואין רמז לשעבוד.

וצריך לומר, משום דכיון דפרשה שמות הוא תחלת הספר, מחויב שם הדין להיות בשיעור פתוחה, ואין זה נדחה מפני רמז אגדי, אבל בין פרשה לפרשה אין עיכובא לזה, מפני שכל פרשיות שבספר אחד נקראו על שם הספר, כמו שרגילים הראשונים לציין פסוק באחד מפרשיות השבוע מקום מוצאו על שם הספר, ומציינים בראשית, י' כ' ל' וכו'*).

וגם י"ל בטעם הדבר שהסתומה כאן ולא בריש שמות, משום דכל זמן שאדם חי אי אפשר לומר שמספר שנות חייו הוגבל כך וכך, יען כי מי יודע כמה יחי' עוד, אבל כשמונין קץ למספר שנות חייו מתבאר, דיותר לא יחי' עוד, ומכיון דכתיב כאן ויהי ימי יעקב שני חייו שבע שנים וארבעים ומאת שנה, מתבאר דיותר מזה לא יחיה עוד, משום דאי לאו הכי, מניין ידוע שמספר שני חייו כולם כך וכך, ואפשר שיחי' עוד, ומכיון דכתיב ויהי ימי חייו כך וכך, מתבאר דמספר זה הוא קץ שנותיו, ונחשב עתה כנפטר, ופטירתו גרמה להתחלת חשבון השעבוד.

ויקרבו ימי ישראל למות (מ"ז כ"ט)

על הרוב יצוין זמן יום המיתה בלשון יחיד „יום" ולא „ימי", כמו לא ידעתי יום מותי (פ' תולדות) עד יום מותו (ש"א ט"ו ל"ה), עד יום מותה

*) ואנחנו הורגלנו לציין על סדר הפרשיות, כדי להקל על המעיין.

(ש"ב ו' כ"ג), וכן בירמיה (נ"ב י"א) ובקהלת (ז' א') ויום המות מיום הולדו, והרבה כאלה, ובאמת כך מכוון הלשון ביותר, כי מיתת האדם באת ביום אחד.

ואולי אפשר לומר, כי לשון זה בא לרמז מה שאמרו בגמרא (ב"מ פ"ז א') עד יעקב לא הוי חולשא (מחלה) קודם המיתה אך היו מתים פתאום, ובא יעקב וביקש חולשא, שימים אחדים לפני המיתה יחלשו, כדי שיהי' באפשר לצוות לבנים. ולפי"ז בעת שהי' מרגיש עצמו הי' יודע כי קרובה מיתתו, ואם כן נמשך זמן מותו במשך ימים אחדים, ועל זה בא הרמז בלשון ויקרבו ימי ישראל למות, מן אז חלה, כפי שביקש.

ויקרבו ימי ישראל למות (מ"ז כ"ט)

במדרש כאן, אמר לו הקב"ה ליעקב, חייך שוכב אתה ואין אתה מת, ע"כ. ואפשר לומר הכונה, שאמר לו שזכרו לא ימות עד עולם, והרי זה במובן הגיוני כמו שאינו מת לעולם, וכמ"ש בתענית (ה' ב') יעקב אבינו לא מת, עיי"ש.

וטעם הדרשה אפשר לומר דמדייק מה דלא כתיב בי' שם „מיתה" כבכל אדם, ורק גויעה ואפיסה, להלן בפרשה (מ"ט ל"ג) ויגוע ויאסף אל עמיו, ולכן דריש שזכרו לא ימות, ועל כן לא נאמר בו לשון מיתה.

וגם יש לפרש כונת המדרש הנזכר, עפ"י מה שאמדו במדרשים, כי מאז עלה דוד למלכות לא היו מזכירים שמו בלי תואר מלכות, דוד המלך, המלך דוד, ורק בעת שקרבו ימיו למות, כתיב רק בשמו העצמי, דוד (מלכים א', ב' א'), בלא תואר המלך, וטעם הדבר עפ"י מה שכתוב בקהלת (ה' ח') ואין שלטון ביום המות, כלומר, אז אין כבוד ואין שררות.

והנה ידוע דשם „ישראל" שנקרא בו יעקב הוא שם כבוד וגדולה ושררות, וכמו שפירש לו המלאך, כי אם ישראל יהיה שמך כי שרית עם אלהים (עם מלאך אלהים) ועם אנשים ותוכל (פ' וישלח, ל"ב כ"ט), וכנגדו השם יעקב, יסודו רק על שם וידו אוחזת בעקב עשו (פ' תולדת, כ"ה כ"ו).

ומדייק המדרש, דכאן דכתיב ויקרבו ימיו למות, ואז הלא אין שררות ואין גדולה, וכמו שבארנו בדוד, אם כן לא הי' צריך לכתוב ויקרבו ימי ישראל שמורה על גדולה ושררות, אך הי' צריך לכתוב ויקרבו ימי י ע ק ב למות, כמו בדוד, ולכן דריש, חייך שאתה שוכב ואין אתה מת (כפי שנתבאר) ולכן אפשר לכנהו כאן בשם השררות ישראל.

ויאמר השבעה לי וישבע לו (מ"ז ל"א)

דאה מה שכתבנו השייך לפסוק זה למעלה בפרשה וישב בפסוק (ל"ט כ"ב) את כל אשר עושים שם הוא היה עושה.

ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חולה (מ"ח א')

הנה ענין בקשה על דבר עניני קבורה, רגילין לבקש ולסדר בעת החולי, וכאן מבואר בפסוקים הקודמים שביקש יעקב עודו בשלמות בריאותו, ואחר כך נחלה, כמו שמורה הלשון ויהי אחרי הדברים האלה, כלומר, לאחר שסידר ענין נשיאתו ממצרים והקבורה בקברי אבותיו — אחר כך נחלה.

ועוד זה פלא כאן, כי בנוהג בספורים ומאורעות רגיל הכתוב להודיע מקודם סבת דבר המעשה שיבא, ואח"כ גוף המעשה, וכמו ביצחק, ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות ויקרא אל עשו וגו' (פ' תולדות, כ"ז א'), וכאן לא הקדים הכתוב להודיע כי נחלה יעקב, רק מתחיל ישר מההודעה ליוסף מזה.

ויתכן לומר, כי באמת חש יעקב עצמו חולה עוד מקודם בעת שקרבו ימיו למות, ויותר מזה, לפי המבואר באגדה (ב"מ פ"ז א') דעד יעקב לא הוי חולשא קודם מיתה ובא יעקב וביקש על זה, ואם כן בודאי חש עצמו חולה, אך העלים זאת מיוסף בכונה, יען כי אם הי' יודע יוסף שהוא חולה הי' באפשר שלא יהי' מחוייב לקיים הבטחתו ליעקב, לפי מה דקיי"ל, דכשמבטיחים דבר לחולה אין חיוב לקיימו, מפני שאפשר שכונת ההבטחה היתה רק להרגיע את רוח החולה שלא יתרגש אם לא יבטיחו לו, והבטחה זו נקראת נדרי אונסין, שאנוס הי' להבטיח מטעם זה (יו"ד סימן רכ"ח).

ולכן לא גילה לו יעקב מקודם דבר מחלתו, כדי שלא יתנצל על הבטחתו שהיה רק כמו נדרי אונסין ויפטר מקיומה, ולכן ביקש ממנו על זה בעוד שחשב יוסף כי הוא בריא ואחר שהבטיח לו בבריאותו וסר החשש מנדרי אונסין הודיעו שהוא חולה. ומכוון המשך הענינים וסדור הכתובים.

ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד בואי אליך מצרימה לי הם אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו. (מ"ח ה' — ו')

לכאורה הסברה הפוכה, דאלה שנולדו לו עד בוא יעקב דרושים להחשב ליוסף לבדו, כיון שיעקב לא הי' אז שם ולא ידע מתולדתם. ולהיפך

אלה שנולדו לו משבא יעקב ראויים הם להתייחס בשמותיהם גם אליו.

ואפשר לומר הסברא בזה, משום דעד בוא יעקב למצרים הי' יוסף נחשב בשפלות מעלת התולדה, וכפחות משפחה כי ידעו אותו שם רק כנער התפוס בבית האסורים, שהוא כמו בן בלי שם, וכמו שקרא אותו שר המשקים בפני פרעה, נער עבד (ר"פ מקץ, מ"א י"ב), ורק המקרה העלתהו לגדולה, וממילא גם בניו הנולדים לו נחשבו בסתר המדרגה, כבני עבד.

ולכן רצה יעקב לפייסם בזה על העדר כבודם עד כה, וקרבם אליו כבניו שלו, כראובן ושמעון, אבל אלה שנולדו ליוסף אחר בואו של יעקב ונודע כבוד משפחתו של יוסף, אין צריכים לפיוס כזה, כי די להם יחוסם גם בשביל אביהם לבד.

ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל (מ"ח ז')

יש להעיר, למה לא קרא אותה כאן „אמך", כמו שרגילין לקרוא להאם בפני בנה, וכמו שאמר הוא, יעקב, הבוא נבוא אני ואמך, ובס"פ תולדת בעת ששלח יצחק את יעקב לבית לבן, אמר לו, לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך אשה מבנות לבן אחי אמך, ולא אמר אבי רבקה, אחי רבקה, וכן שם וישתחוו לך בני אמך. ובאמת כך הוא הלשון הרגיל בעולם, ולמה שונה כאן וקרא אותה בפני יוסף בשמה.

ואפשר לכוין הדבר עפ"י המבואר בתוספתא מס' עדיות (פ"ג וד') בענין מדרגות תוארי כבוד בחכמים, גדול מרב (מתואר רב) — רבי, גדול מרבי — רבן, גדול מרבן — שמו, כלומר, זה הנקרא בשמו לבד, הוא גדול מכל התוארים, וכמו שנקראו האבות, משה ואהרן וכל הנביאים, וגם בתלמוד מצינו הרבה חכמים שנקראו בשמם לבד, כמו אביי, אילפא, עולא, שמואל, ועוד הרבה. ובסוף מס' סוטה (מ"ט א') משמת יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן בטלו האשכולות, ופירשו בגמרא, מאי אשכולות — איש שהכל בו, צדיק, חסיד, ישר וכו', והנה מעלות גדולות כאלה נקראו בשמם לבד, בלא כל תואר, וכן חשיב שם כמה גדולי חכמים וצדיקים הנקראים בשמם לבד*).

---

*) ומזה קשה לי על דברי התוס' בתענית כ"א ע"ב, שכתבו, דמי שנקרא בלא תואר דב מורה שהוא הדיוט.

ומה שקשה ביותר, כי דבריהם שם מוסבים אל אביו של רב נחמן בר יצחק, כלומר, שהי' הדיוט, והנה לפ' מש"כ רש"י בגיטין ל"א ב', שסתם רב נחמן שבש"ס הוא רב נחמן בר יצחק, וזה ר' יצחק, אביו של ר' נחמן, מבואר בגמרא

והנה כמו כן אפשר לומר, כי גם ברגשי מבטא לאהבה וחביבות — המדרגה היותר גבוהה היא כשקורים אותו האדם בשמו לבד, בלא כל תואר.

וכאן, כפי המבואר ברש"י רצה יעקב להתנצל לפני יוסף על שקבר את אמו רחל בדרך, והתנצל על זה בסבות שונות, כמבואר ברש"י, וכי אמר לו, כי הוא יודע כי יש בלבו (של יוסף) עליו על זה.

ולתוספת התנצלות הוסיף עוד להוכיח לו תוקף רגשי אהבתו אליה קראה אותה בשמה העצמי, רחל. וזה תוספת הוכחה, כי סבת קבורתה בדרך היתה בהכרח ואונס, ולא מפני רפיון רגשותיו לה לאהבה ולכבוד.

וקרוב לומר, כי למכוון זה אמר בלשון מתה עלי, וזה עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (כ"ב ב') אין אשה מתה אלא לבעלה, וגם מפני זה היתה יקרה וכבודה לו, אך כל מה שנעשה — הכל לא באשמתו (ובגמרא דה"ש (ר' א') דרשו הלשון „עלי").

בני הם אשר נתן לי אלהים בזה (מ"ח ט')

עיין רש"י. ועל דרך הפשט אפשר לפרש כי הלשון „בזה" בא תחת הלשון „בפה" או במקום זה, כמו בריש פרשה וישב (ל"ז י"ז) נסעו מזה, דהכונה מפה, מכאן, ובריש פרשה בלק (כ"ב י"ט) ועתה שבו נא בזה, ועוד כהנה. וכן יתפרש בפ' שלח (י"ג י"ז) עלו זה בנגב, תחת עלו פה בנגב. ואמר כאן, בני הם אשר נתן לי אלהים בפה, במצרים.

ויתר נכון כי בא הלשון בקצור, בחסרון המלה „מקום", במקום זה.

ראה פניך לא פללתי (מ"ח י"א)

רש"י מביא לדוגמא ללשון פללתי את הפסוק מישעיה (ט"ז ג') הביאו עצה עשו פלילה, אבל הן שם המובן לפלילה הוא גם דין ומשפט, וכאן כונת הלשון לא פללתי — לא קויתי ולא בקשתי. ואני תמה, שלא הביא מלשון מכוון ממש לכאן מפסוק דיחזקאל (ט"ז נ"ב) שאי כלימתך אשר פללת לאחותך, ושם מפורש הכונה — אשר חפצת ובקשת.

ראה פניך לא פללתי והנה הראה אותי אלהים גם את זרעך (מ"ח י"א)

לפי המובן ממחצית השניה של הפסוק „והנה הראה אותי אלהים גם את

ב"מ ט"ז ב' שהי' ספרא דדיינא, ובגיטין ב' ב' אמרו, דספרי דדיינא מיגמר גמירי, א"כ לא רק שלא הי' הדיוט, אך הי' גם ת"ח. וצע"ג.

זרעך" הי' יותר נכון להגיד בראשיתו ראה אותך לא פללתי, והי' לפי זה סוף הפסוק מקביל לתחלתו, כי לא רק אותך לא פללתי, אך גם את זרעך הראה לי, אבל הלשון „פניך" אינו עולה מכוון למה שרצה לומר.

והנה ראיתי בספר חנוך תורה שנמצא במדרש „כל הבא על אשת איש פניו מוריקות, והני מילי שלא שתה כוס עקרין", ע"כ, ולא ציין מקוד מקומו של מאמר זה, וכמדומה לי שנמצא בזהר.

ולפי זה אפשר לפרש יפה לשון פסוק זה, שאמר יעקב ראה פניך לא פללתי, לא קויתי לראות פניך בתוארו הטבעי, כי דאגתי פן נכשלת באשת אדונך (פוטיפר) ונעשו פניך מוריקות, וגם הוספתי לדאוג, שאעפ"י שפניך לא נשתנה, אולי שתית כוס עקרין, שזה שמירה למראה הפנים שלא ישתנה. אבל הן הראני אלהים גם את זרעך, וכה בטוח שלא שתית כוס עקרין, ועם זה לא נשתנה פניך מתוארו הטבעי, וכה הנני בטוח בצדקתך ובתמימותך.

שכל את ידיו כי מנשה הבכור (מ"ח י"ד)

הנה אחרי אמרו, וישלח ימינו על ראש אפרים והוא הצעיר, אינו מובן הלשון „כי מנשה הבכור" איך יתבאר, דהוא כפל לשון מן „והוא הצעיר".

אך הבאור הוא, כי מצינו המלה „כי" שבאה לפעמים במובן „אף כי", או „אף על פי", כמו בריש פרשה בשלח (י"ג י"ז) ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, דהכוונה „אף על פי שקרוב הוא". ובתהלים (כ"ה י"א) וסלחת לעוני כי רב הוא, שהכונה אף כי רב הוא, ובדניאל (ט' ט') לה' אלהינו הרחמים והסליחות כי מרדנו בו, שהפי' אף כי מרדנו בו, ועוד הרבה כהנה. וגם כאן שכל את ידיו כי מנשה הבכור — אף כי מנשה הבכור.

ויברך את יוסף ויאמר... המלאך הגואל... יברך את הנערים (מ"ח ט"ו—ט"ז)

לפלא הוא שהתחיל לברך את יוסף ומסיים בברכת הבנים, כמו שאמר, יברך את הנערים, ולפי זה הי' צריך לומר מקודם ויברך את הנערים.

ואפשר לפרש, משום דכשהבנים מבורכים היא ברכה גם להאבות, ועל דרך שאמרו „ברא מזכי אבא" (סנהדרין ק"ד ב'), ובמדרש רבי תנחומא פרשה ויקרא „בזכות בנים אבות מתכבדים", ומצינו כי האבות גם מתייחסים אחרי בניהם, כמו בסוף פרשה נח (י"א כ"ט) הרן אבי מלכה ואבי יסכה, ובסוף פרשה וירא (כ"ב כ"א) קמואל אבי ארם, ובשמואל א' (י"ד נ"א)

קיש אבי שאול ונר אבי אבנר, תרח אבי אברהם (יהושע כ"ד ב'), ובתלמוד מצינו אבוהא דשמואל, אבוה דרבי זירא (מו"ק כ' ב'), אבוהא דרב אושעיא (שם כ"ד א'), אבוהא דרבי שמלאי (רה"ש כ' ב'), אבוה דרבי אבין (יומא כ"ט א'), אבוה דרב פפא (ב"מ כ"ח ב'), אבוהא דרבי אפטוריקי (שם ח' א'), אבוהא דקדנא (סנהד' ס"ז ב'), חמותא דרב פפא (יבמות ק"ו א'), וכן הי' המנהג לפנים בארצות ספרד ותורגמה וכן הוא לענין ברכות, דכשהבנים מתברכים הוא ברכה גם להאבות, וע"ע המשך לענין זה בסמוך בפ' כ' בך יברך ישראל.

ועפ"י זה עניתי פעמים לשואלי במקרה שילד קטן היה בסכנה וניצל (באותם המקרים שחייבים לברך עליהם ברכת הגומל) ונשאלתי אם רשאי האב לברך ברכת הגומל על הצלה זו, ועניתי בחיוב, וטעמי מפסוקים אלה שלפנינו, דמתחיל בברכה ליוסף וסיים בגוף הברכה להבנים. וזה הוא כפי שכתבנו, דכשהבנים מתברכים מתברך ממילא גם האב, ואם כן כשניצל הבן מסכנה הרי נתברך מזה הוא ואביו, ולכן הסברא נותנת, שרשאי (או גם חייב) האב לברך ברכת הגומל במקרה הצלת בנו הקטן מסכנה.
ובשו"ע או"ח סימן רי"ט, בדיני ברכת הגומל, לא נתבאר מזה.

האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו (מ"ח ט"ו)

הלשון התהלכו איננו כל כך פשוט, ובארנו אותו למעלה בתחלת פרשה נח בפסוק את האלהים התהלך נח (ו' ט'), עיי"ש וצרף לכאן.

המלאך הגואל אותי (מ"ח ט"ז)

לשון זה אינו דבוק להקודם, האלהים הרועה אותי עד היום הזה, כי פתח בשם ה' וסיים במלאך, והי' לו לתלות הברכה באלהים. וקרוב לומר, כי בא הכתוב בקיצור לשון, ושעורו במלואו כזה, האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו, האלהים הרועה אותי מעודי עד היום הזה, ואשר ש ל ח את המלאך הגואל אותי מכל רע, הוא — אלהים — יברך את הנערים. ונמצא הרבה סירוסי לשונות כאלה במקרא, כמו שבארנו בארוכה למעלה בפרשה לך הפסוק ויקחו את לוט (י"ד י"ב).

וידגו לרוב (מ"ח ט"ז)

בכמה מקומות בתלמוד סמכו על פסוק זה להחליט כי בזרעו של יוסף לא תשלוט עין הרע, כי נדמו לדגים שאין העין שולטת בהם כשהם במים, וממילא לא תשלוט שם גם עין הרע (ע' ברכות כ' א').

ועל יסוד זה אמרו בברכות (נ"ה ב') דמי שיחוש מפני עין הרע יתפלל ויאמר, אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטה בי' עינא בישא.
והנה עצה זו נתונה לכל ישראל הבאים מכל השבטים, ואם כן תמוה הדבר איך יאמר כל איש אף זה הבא משבט אחר, אנא מזרעא דיוסף קאתינא.
וצריך לומר, משום דמצינו דבכנוי מוסב השם בני יוסף על כל ישראל, וכדכתיב בתהלים (ע"ז ט"ז) גאלת בזרוע עמך בני יעקב ו י ו ס ף סלה.
וצריך לומר בטעם הדבר שכל ישראל מתיחסים אחר יוסף, משום שעל פיו נשארו ישראל לפליטה, כמו שכתוב (פ' ויגש, מ"ה ז') וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ ולהחיות לכם לפליטה גדולה.
ובפרשה זו (מ"ט כ"ד) כינה אותו יעקב בשם „רוע אבן ישראל", ופירש"י, אבן — נוטריקון אב ובן, והכונה, ששניהם יעקב ויוסף, בנו את בית ישראל, וזה כמש"כ.

ויברכם ביום ההוא (מ"ח כ')

הלשון „ביום ההוא" אינו מבואר, ועל מה הוא בא, ולא מצינו דוגמתו בברכות.
ואמנם אפשר לבאר היטב עפ"י מה שאמרו במס' רה"ש (ט"ז ב') על הפסוק בפרשה וירא בענין ישמעאל, שאמר המלאך להגר, כי שמע ה' אל קול הנער באשר הוא שם (כ"א י"ז), ופירש רש"י שם בשם מדרש, שקטרגו המלאכים לפני הקב"ה ואמרו, רבש"ע, זה שעתידין בניו לצער את בניך בצמא (מכונים להפסוק בישעיה (כ"א, י"ג—י"ד) משא בערב (היינו ישמעאל) לקראת צמא התיו מים, ומתבאר שם באגדות, שהיו מוציאים הערבים לקראת הגולים מישראל מיני מלוחים ונודות נפוחים רוח, שיחשבו שיש בהם מים ואכלו מהמלוחים ומתו בצמאון) — לזה אתה מעלה לו באר מים (מכוון להפסוק באותו ענין בפרשת וירא שם (כ"א י"ט) ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים), ואמר להם הקב"ה להמלאכים, אבל עכשו, בשעה זאת, הוא צדיק או רשע, אמרו לו, צדיק, אמר להם, אני דן את האדם אלא כפי שעתו. וזו היא הכונה בלשון המלאך, כי שמע ה' אל קול הנער „באשר הוא שם", כמדתו באותה שעה, ואם צדיק הוא באותה שעה נדון כצדקתו.
והנה ידוע, כי מאפרים יצא ירבעם בן נבט שנאץ להקב"ה והטריד את ישראל, ונקרא איש משחית (משלי, כ"ח כ"ד) שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, ועגלי הזהב אשר העמיד בבית אל ובדן נקראו „חטאת ירבעם" (מלכים ב', י' כ"ט), וממנשה יצא יהוא שהלך בדרכי ירבעם (שם, י"א

ל"א), ואם כן, על פי תוצאותיהם אלה אינם ראוים הם, אפרים ומנשה, לברכה, אך מפני שאין האדם נדון „אלא לפי מעשיו של אותה שעה", וביום ההוא כשברכם היו ראויים לברכה, לכן ברכם.

וזו היא כונת הלשון ויברכם ביום ההוא, לפי מעמדם ביום ההוא, ולא לפי עתידותם לדורות.

בך יברך ישראל ישימך אלהים כאפרים וכמנשה (מ"ח כ')

לפי הענין הי' צריך לומר בכם יברך ישראל. וכסגנון הלשון בתחלת הפסוק ויברכם, וצריך לומר. כמו שכתבנו למעלה בפסוק ויברך את יוסף... המלאך הגואל יברך את הנערים, הנה פתח בברכה ליוסף, וסיים בברכה לנערים, ובארנו, משום דכשהבנים מתברכים היא גם ברכה להאבות. עיי"ש. וגם כאן מוסב הלשון בך יברך — בהסבה ליוסף, והוא המשך להלשון הקודם, ידעתי בני ידעתי וגו', שדיבר אל יוסף, וכאן מדבר בהמשך אליו, לומר. בך, בזרעך, יברך ישראל שיאמרו ישימך אלהים וגו', וזו היא גם ברכה לך, וכל ענין הפסוקים בזה המשך אחד.

אשר יקרא אתכם באחרית הימים. (מ"ט א').

ברש"י כאן בשם מדרש, ביקש יעקב לגלות את הקץ (קץ הגאולה, ראה במאמר הבא) ונסתלקה ממנו שכינה, והתחיל לומר ענינים אחרים. עכ"ל.

ומתבאר מזה, דרק השראת השכינה נסתלקה ממנו, אבל רוח נבואה נשארה לו (וע' בסמוך מתכונת שתי מעלות אלה), כי כן כל דבריו בהמשך הפרשה כאן הם דברי נבואה לעתיד, ולכן צריך באור, למה זה רק השכינה נסתלקה ממנו, ורוח הנבואה נשארה אצלו.

ואפשר לפרש זה עפ"י הכתוב בישעי' (ס' כ"ב) (בענין קץ הגאולה) אני ה' בעתה אחישנה (להגאולה) והנה שני אלה הזמנים, בעתה ואחישנה הם סותרים זה את זה, כי „בעתה" משמע — בעת הקצוב ומוגבל, ו„אחישנה" משמע שיחיש אותה אף קודם הזמן המוגבל.

ופירשו באגדה (סנהדרין צ"ח ב'), זכו אחישנה, לא זכו בעתה, כלומר, אם יהיו ישראל זכאים בתורה ובמצות אז יחיש להם ה' את הגאולה אף טרם העת המגובלה לזה, ואם לא זכו, כלומר, אם יהיו חייבים ולא יזכו להחיש להם הזמן, אז תבא הגאולה בעתה. לעת שהוגבל לזה בכל אופן שהוא, אם זכאים ואם חייבים.

והנה ידיעת הנביא ביחס ענין הגאולה אפשר להיות רק ביחס הקץ מן „בעתה", יען כי הקץ מן „אחישנה" תלוי כולו רק במעשיהם של ישראל

אם יזכו לזה, וקיי"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות ל"ג ב'). והקב"ה עצמו כביכול סילק את רשותו מזה, וממילא אי אפשר גם לנביא לדעת זה, ונשאר לפניו לדעת ולנבא רק על הקץ מן „בעתה", וקץ זה הוא כשיהיו חייבים, כמבואר.

וכה הי' יעקב יכול לגלות את הקץ רק מן „בעתה", והי' דרוש להסביר זה עפ"י הצעת חובותיהם של ישראל, חטאיהם ועונותיהם, שהם סבת של „בעתה".

וידוע, דאין הקב"ה רוצה לשמוע מחובותיהם של ישראל, ואשר על זה נענשו משה וישעיה ואליהו, כמבואר בתולדותיהם ובאגדות חז"ל שמשה נענש על אשר קרא לישראל שמעו נא המורים (פ' חקת), וישעיה על שאמר בתוך טמא שפתים אנכי יושב (ישעיה ו'), ואליהו על כי אמר עברו ישראל על בריתך (מ"א י"ט).

ויען כי יעקב, בהודיעו את הקץ מן „בעתה" הי' דרוש לדבר על חובותיהם של ישראל. והקב"ה אינו חפץ בזה, לכן נסתלקה ממנו שכינה כדי שלא לשמוע בחובתם של ישראל, ויעקב כאשר הרגיש זאת פסק מלדבר על ענין הקץ, והסיע נבואתו לענינים אחרים.

ובזה יתבאר טעם הדבר שרק השכינה נסתלקה ממנו, ורוח הנבואה נשארה לו.

וטעם דיוק דרשת המדרש שביקש לגלות את הקץ יתבאר במאמר הבא.

ודע, כי מן המבואר בזה ראי' נאמנה למה שכתב הרמב"ם במורה, חלק שני, פרק מ"ה, דהשראת השכינה ורוח נבואה הם שני ענינים נפרדים, שהרי כפי שנתבאר נסתלקה מיעקב השכינה ורוח נבואה נשארה בו, שהרי כל עניני הפרשה הם עניני נביאות לעתיד.

וכן אפשר להביא ראי' לזה מגמרא מגילה (י"ד א'), דחשיב שם ארבעים ושמונה נביאים שעמדו לישראל, ולא חשיב את אלה שמצינו בהם השראת השכינה או רוח ה', כמו אלדד ומידד (פ' בהעלתך, י"א כ"ו), עתניאל בן קנז (שופטים ג' י'), יפתח (שם י"א כ"ט), שמשון (שם י"ג כ"ה) שאול (ש"א י' י') — אך טעם הדבר שלא נחשבו בין הנביאים, מפני שלשעתם היו רק מלאי רוח ה', ורק לשעתם חזו עתידות, אבל לא היו נביאים בתמידות כמו הארבעים ושמונה שנחשבו שם.

באחרית הימים (מ"ט א')

כפי המתבאר במאמר הקודם, ביקש יעקב כאן לגלות את קץ הגאולה (ע' ברש"י כאן), ולא נתבאר מניין ראו חז"ל לדרוש כן.

וקרוב לומר, דסמכו על זה, דלשון „אחרית הימים" נמצא במקרא כמה פעמים, וכולם בהוראה לזמן הגאולה, כמו בפרשה בלק (כ"ד י"ד) את אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים, ובישעי' (ב' ב') והי' באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה', ובירמיה (מ"ט ל"ט) והיה באחרית הימים אשיב את שבותי, וביחזקאל (ל"ח ט"ז) באחרית הימים תהיה והבאותיך על ארצי, ובהושע (ג' ה') ישובו בני ישראל אל ה' ואל טובו באחרית הימים, ובמיכה (ד' א') והיה באחרית הימים יהיה הר בית ה' נכון, וכן בדניאל (י' י"ד) את אשר יקרה לעמך באחרית הימים, וכולם לכונה אחת, וכן כאן כונה זו.

הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם (מ"ט ב').

אפשר הי' לומר בקיצור הקבצו ושמעו בני יעקב אלי, אך יתבאר עפ"י מה שכתבנו ללשון זה למעלה בפ' בראשית לפסוק ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי נשי למך האזנה אמרתי (ד' כ"ג), עיי"ש וצרף לכאן.

אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל (מ"ט ז')

פירש"י ענין הפיזור של שמעון, לפי שאין לך עניים וסופרים ומלמדי תנוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים, עכ"ל. ולא אדע למה לסופרים ולמלמדי תנוקות להיות דוקא נפוצים, ולא יתפרנסו מעבודתם במקומם. וכן בודאי נמצאו עניים וסופרים ומלמדי תנוקות גם משבטים אחרים.

אבל במ"ר כאן מבואר זה בלשון אחר „שרובן של עניים הם משמעון", ובזה ניחא הלשון נפוצים, משום דמדרך עניים לנדוד.

וטעם נפוץ שבט לוי פירש"י, משום דשבט זה מחזר על הגרנות לתרומות ומעשרות. וגם זה קשה, שהרי דבר זה אפשר לקיים גם במקומם ובעירם, וכפי דמשמע מלשון התורה כמה פעמים בענין מתנות לוים, והלוי אשר בשעריך, ואם כן, אין הכרח שיהיו נפוצים בעולם.

ולולא דבריו הי' אפשר לפרש עפ"י מה שאמרו בב"ב (ח' א') על הפסוק והם תכו לרגלך (ר"פ ברכה) אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמד תורה, ואחרי דמתעודת שבט לוי להורות תורה ומשפטים כמש"כ בו (פ' ברכה) יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, אם כן גם זה תעודתו להפיץ תורה בערים ובמדינות וכמש"כ בשמואל, והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה (ש"א ד' ט"ז), ולפי זה מכוון הלשון ואפיצם בישראל.

אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל (מ"ט ז')

ברכתו ליהודה תכלכל חמשה פסוקים, ובאו בהם כל אותיות הא"ב, לבד אות הזי"ן.

ואולי נרמז בזה למש"כ המקובלים דעל כן נמצא בשם יהודה כל האותיות משם הויה, משום שמלחמותיו היו רק בשם המפורש, ועל זה רומזת השמטת הזי"ן להורות שלא נשתמש בכלי זי"ן, שעל זה מורה אות הזי"ן כמו שנבאר בפ' תצא בפ' לא יהיה כלי גבר על אשה אשר כפי המבואר בקורות ימי עולם הי' הכלי זין חנית, והוא בתמונת אות ז' ועל שמו נקראו כלי קרב ומלחמה.

יהודה אתה יודוך אחיך. (מ"ט ח')

ואמרו על זה (סוטה י"א ב') אומה זו לחיה נמשלה, גור אריה יהודה, יששכר חמור גרם, דן נחש, נפתלי אילה שלוחה, בנימין זאב, (ובפ' ברכה מכנה את יוסף בשם בכור שור), וסיימו בזה בגמרא שם, דכתיב בי' (מפורש) כתיב בי' ודלא כתיב בי' כתיב בכלל (יחזקאל י"ט ב') מה אמך לביאה בין אריות רבצה. ועיי"ש בגמרא בבאור ענין זה.

ויש להעיר למה אינו מביא לענין זה את הפסוק שבתורה הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא (פ' בלק כ"ג כ"ד) ופסוק זה מכוון יותר לענין מהפסוק הנזכר ביחזקאל.

ואין לומר, שאינו רוצה להביא סמך מבלעם (שהוא האומר לשון זה) זה אינו, שהרי כמה דברים אנו למדים מלשונו, כמו מלשונו שאמר ודם חללים ישתה (שם, שם) אנו למדין כמה דינים, ועוד מכמה לשונות שלו כפי שנפרט אי"ה במקומו בפ' בלק (כ"ד ה'), וגם אנו פותחים יום יום את תפלתנו בלשונו שאמר מה טבו אהליך יעקב (שם) ובמוסף לרה"ש אומרים בשבח ישראל, לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו, „קבל את האמת ממי שאמרו", וכן למידין כמה ענינים גדול אצלנו)„קבל את האמת ממי שאמרו", וכן אנו למידין כמה ענינים מדברי לבן, כמו „שלא לתת הצעירה לפני הבכירה" (ע' תוס' קדושין נ"ב א', ד"ה הלכתא) וכי „אין מערבין שמחה בשמחה" (ירושלמי מו"ק פ"א ה"ז) ועוד. ויתבאר אי"ה מזה בפ' בלק שם.

ומכל זה נשוב אל הערתנו הנזכרה, למה אינו מביא הפסוק עם כלביא יקום וכארי יתנשא, והוא מכוון יותר מהפסוק דיחזקאל הנזכר.

וצריך לומר, דעל כן מביא מיחזקאל ולא מפ' בלק, משום דבפסוק

דיחזקאל בא הלשון בלא כ"ף הדמיון, כלביאה אך ישר בשם „לביאה" אבל בפסוק דפ' בלק כתיב בכ"ף הדמיון „כארי", „כלביא", ופשוט הדבר, דשם בלא כ"ף הדמיון מורה יתר תוקף מאשר שם הבא בכ"ף הדמיון, וכמו בשה"ש (א' ט"ו) ששיבח את הרעיה ביופי עיניה אמר עיניך יונים, והיא כשתיארה יפיו הוא, אמרה עיניו כיונים, וטעם הדבר, כי הוא קרא לה כזה בפניה קרא בריבוי מופלג, עיניך יונים, והיא תיארה אותו שלא בפניו קראה לו ברבוי קרוב, כיונים.

וכן דרשו באגדות, ויהי העם כמתאוננים (פ' בהעלתך) כמתאוננים ולא מתאוננים, היו שרי יהודה כמשיגי גבול ולא משיגי גבול (הושע ה' י'), כי כפרה סורדת (שם, ד' ט"ז) כפרה ולא פרה סורדת, היתה כאלמנה ולא אלמנה (איכה א') ומפרש, כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור, דרך קשתו כאויב (שם כ"ד) ולא אויב. ועוד כאלה.

וכן מצינו בלשון חז"ל, ביומא ל"ז א', כשהוא כותב רואה וכותב מה שהוא כתוב בטבלא, ומשני. אימא, כמה שהוא כתוב.

ובזה יתבארו דברי תוס' בכתובות נ"ד א' במה שאמרו שם בגמרא ולית הלכתא ככל הני שמעתתי, כתבו דלא דוקא ככל.

ועל כל דבר זה יש להמליץ בלשון חז"ל „כל יתר כנטול דמי", כלומר, כמו ניטול, כי כ"ף הנוסף בא להקטין הדבר.

והנה על כלל המאמר אומה זו כחיה נמשלה בא בגמרא שבת (מ"ט א') דמיון אחר, דמיון ליונה, ואמרו, מה יונה כנפיה מגינות עליה כך ישראל מצות מגינות עליהם, וכמבואר בסוטה (כ"א א') מצוה אגוני מגנא.

ובתוס' שם בענין זה הביאו ממדרש בזה הלשון, כל העופות כשהן יגעין נוחין על גבי סלע, והיונה בשעה שהיא יגעה פורחת בכנף אחד ונוחה באחד, עכ"ל. ולא נתבאר לאיזה כוונה הביאו מדרש זה לכאן, כי הלא אינו שייך לענין הגנה.

ונראה דקשה להו מה שאמרו, מה יונה כנפיה מגינות עליה, שהרי באמת כל העופות הפורחות מגינות כנפיהן עליהן, ולמה תפס דוקא יונה, ולכן הביאו ממדרש, כי ליונה יש תכונה מיוחדת בזה שפורחת באחת ונוחה באחת.

ומה שנוגע תכונה זו לישראל ולמצות שנמשלו ליונה שהמצות מגינות עליהם כמו הכנפים ליונה, כמבואר, אפשר לומר, כי תכונה זו מן פורחת באחת ונוחה באחת מקבלת למה דקיי"ל (סוכה כ"ה א') העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, והיינו שעוסק באחת ונוח מאחת.

גור אריה יהודה (מ"ט ט')

לדעת רש"י כונת לשון זה, שאמר לו, שעלית מחשד שחשדתיך בטרוף טורף יוסף. אבל באור זה קשה, שהרי לא מצינו בשום מקום שחשד יעקב את יהודה בזה. ואפילו אם נאמר חשד, הלא לא את יהודה לבד הי' לו לחשוד כי אם את כל בניו. וגם לשון „עלית" אינו מבואר ברחבה. ויותר הי' נכון לומר יצאת. ובכלל אין באור זה מובן, כי הלא כל עניני הפרשה הם עניני נבואה לעתיד, לדורות הבאים, כמו שאמר בתחלת דבריו, ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, והיינו בדורות הבאים, ומה ענינו של חשד ביוסף לכאן.

ולולא פירש"י הייתי אומר, דהכונה בלשון זה הוא על מאורע בעתיד, וכמו שבארנו סגנון הפרשה בכלל, ונאמר בלשון מליצי, כמו שנבאר.

כי כידוע, המלך הראשון בישראל הי' שאול, והוא הי' משבט בנימין ואחר שנדחה ממלוכה בא תחתיו דוד שהוא משבט יהודה, כמבואר בסוף מגילת רות, ואלה תולדות פרץ (בן יהודה) פרץ הוליד.. עד וישי הוליד את דוד (ויחוסו של שאול לשבט בנימין מבואר בשמואל א', ט' כ"א) וסבת דחויו של שאול ממלוכה הי' טרפו ברכוש עמלק שלקח משלו ולא החרימם, כמבואר בארוכה בענין זה בש"א (ט"ו), ורגז עליו ה' והדיחו ממלוכה ומסרה לדוד,

וזהו שאמר יעקב כאן ברוח נבואה לעתיד, מטרף בני, שאול, שבא מבנימין, בסבת טרפו שלו (והלשון טרף הוא צידה, כמו טרף נתן ליראיו, תהלים קי"א ה') — מטרף זה — עלית אתה, כלומר, דוד שיצא ממך, עלית אתה למלוכה,

מטרף בני עלית (מ"ט ט')

פירש"י (מתלמוד) אלו ראשי גליות שבבבל שרודים את העם בשבט עפ"י המלכות, עכ"ל. וכפי הנראה נסמכו דברים אלה על מה שמצינו שם שבט ביחס ממשלה, כמו שבט מושלים (ישעיה, י"ד ה'), שבט מלכותך (תהלים, מ"ה ז'). וזה נסמך על ההנהגה התקיפה בשבט, וכלשון הכתוב רעה עמך בשבטך (מיכה, ז' י"ד).

ובזה יובן מה שמצינו בענין אחד השמות שבט ושופט באו בחלוף זה תחת זה, בש"ב (ז' ז') דברתי את אחד שבטי ישראל, ובענין זה בדה"א (י"ז ו') דברתי את אחד שופטי ישראל, (לבד שהם מאותיות בומ"ף).

לא יסור שבט מיהודה. (מ"ט י').

במס' יומא כ"ו א' אמרו, לא משכחת צורבא מרבנן דמורה אי משבט לוי

או משבט יששכר, ומסמיך זה על פסוקים שונים. והקשו, למה לא חשיב יהודה מחוקקי (תהלים ס"ה), ומשני, לאסוקא שמעתתא אליבא דהילכתא (נבאר זה בסמוך). ובתוס' הקשו, למה לא הביאו מפסוק שלפנינו, ומחוקק מבין רגליו, ותירצו בדוחק, ועיין מהרש"א.

ועל דרך הפשט אפשר לפרש, דהוראה ומחוקק הם שני ענינים מיוחדים לעצמם, כי הוראה באה לשעה, על מקרה הבא לשעה ודורש פתרון, ואין ללמוד מהוראה זו קבע לדורות בענין כזה. יען כי לא כל הזמנים ולא כל הפרטים באותו ענין שוים, כי יש מקומות וזמנים שנוהגים להחמיר ויש כאלה שנוהגים להקל, ועל כן כתיב בשבט לוי יורו משפטיך ליעקב (פ' ברכה) לשון הוראה, אבל מחוקק נקרא שמיסד דינים כללים לדורות עולם, דלשון מחוקק הוא מלשון חקה, וחק ענינו חקת עולם, ולכן אין להביא סמך להוראה לשעה מלשון מחוקק דכתיב ביהודה כאן ובתהלים, יען כי בעת שתבא הוראה לשעה אפשר שעוד יחקרו בה.

ובזה יתבאר הלשון בגמרא שהבאנו „לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", דהכונה, כי הוראה הצריכה לשעתה בהכרח שהיא כהלכה, יען שאין מניחין בה כל ספק, משא"כ בחק לדורות, אפשר כי כשתבא ההלכה למעשה עוד יחקרו בדבר.

ודע, כי כלל המאמר „לא משכחת צורבא מרבנן דמורה אלא או מלוי או מישכר" הוא תמוה מאוד, שהרי כתר תורה חפשי לכל ישראל וכל הרוצה ליקח יקח (יומא ע"ב ב').

אך הבאור הוא שאינו שולל כות ההוראה מכלל ישראל, והכוונה היא במה שאמר „צורבא מרבנן דמורה" ולא סתם „מורה", והוא עפ"י מש"כ המפרש לתענית (המיוחס לרש"י ואינו לרש"י) דף ד' א', דהשם „צורבא מרבנן" ענינו „בחור חריף", ואמר כאן, כי אעפ"י שבעל תואר כזה איננו עוד במעלת מורה, אך אם יקרה כזה הוא רק משבט לוי או ישכר. יען כי שבט לוי הוקדש כולו לתורה כמש"כ בו יורו משפטיך וכו' ולא הי' לו דאגת החיים מפני שנתפרנס ממעשרות ומשאר מתנות הלוים, וכן ישכר שכרו מוכן לפניו משותפתו עם זבלון שהוא יעסוק בתורה וזבלון במסחר ויפרנס אותו ועבוד זה יגיע לו מחצית שכר מלמודו.

ועפ"י האמור בבאור לשון מחוקק יתבאר הלשון „מבין רגליו" (ומחוקק מבין דגליו) עפ"י מה שאמרו בסנהדרין (ה' א') דרומז על לימוד תורה ברבים. וטעם הרמז הוא, משום דלפנים הי' הנהוג בלמוד לתלמידים, כי הרב הי' יושב על הספסל והתלמידים לפניו על הקרקע, וכמבואר בב"מ (פ"ד ב') כי הוו יתבי דבי שמעון בן גמליאל ורבי יהושע בן קרחה אספסלי

יתבי קמייהו דבי אליעזר ברבי שמעון ורבי אארעא וכו'. ומזה הלשון בסנהדרין י"ז ב', דן לפניהם בקרקע.

והלשון לא יסור שבט יתבאר (לבד הדרש שבמאמר הקודם) עפ"י הוראת השם „שבט" במקומות שונים במקרא מענין הנהגה תקיפה, כמו שכתבנו במאמר הקודם, והוא כי דרך הרב לעצור בתלמידיו על סדר למודם וכל ענינם וכמ"ש כתובות ק"ג ב', זרוק מרה בתלמידים, וכדומה מאמרים ממין זה. ולפי זה כל ענין פסוק זה מכוון לענין אחד, לענין הרבצת תורה לתלמידים בפקידות והשגחת הרב.

ולו יקהת עמים (מ"ט י')

דש"י מאריך הרבה עפ"י כללי הדקדוק לפרש המלה יקהת ממובן אסיפה שתהי' הכונה, ולו אסיפת עמים.

ואמנם אפשר לפרש מובן זה במלה זו בדרך פשוט, כי כידוע, אותיות שהן ממוצא אחד מתחלפות לפעמים, והלמ"ד והתי"ו הם ממוצא אחד (דטלנ"ת) מן הלשון, וכמו בתהלים (ב' ז') אספרה אל חק תחת את חק, ובירמיה (י' ב') אל דרך הגוים אל תלמדו חחת את דרך הגוים, ובא כאן יקהת תחת יקהל, קהלת עמים, ובלשון מליצי בא יקהת תחת קהלת.

לישועתך קויתי ה' (מ"ט י"ח)

עיין ברש"י טעם שייכות לשון זה לכאן, ואפשר לומר משום דראה יעקב בנבואה את גבורת שמשון, (בספר שופטים) שבא משבט דן (כמבואר בס' שופטים י"ג ב'), ואמר בזה, כי, גם אחרי כל גבורתו עליו לקות לישועת ה', וכאשר באמת כן הי', שהתפלל שמשון שיושיענו ה' כמבואר שם (ט"ז כ"ה) ויקרא שמשון אל ה'.

מאשר שמנה לחמו והוא יתן מעדני מלך (מ"ט כ')

אפשר לכוין ענין מליצה זו עפ"י מה שידוע, כי לכל חבל אדמה יש תכונות שונות בכח תוצאת תבואתה: יש אדמה שתכונתה להוציא רק תבואת מיני לחם. דגן, חטים, שעורים וכדומה, ויש אדמה, שסגולתה להוציא פירות יקדים העולים על שלחן מלכים, וכמו בזמננו בארץ ישראל, בצרפת ואיטליא. וגם מפורש דבר זה בתלמוד (שבת פ"ה א'), אדמה זו לזיתים, אדמה זו לתאנים, לגפנים וכו'.

ואמר בזה, כי בחלקו של אשר תפול אדמה שמנה מתכונות גידולים שתים, מלחם ומפירות יקרים מעדני מלך.

נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר (מ״ט כ״א)

ותרגומו, נפתלי בארעא טבא יתרמי עדבי׳ (חלקו) ואחסנתי׳ (ירושתו) תהי מעבדא פירין יהון מודין ומברכין עליהון, עכ״ל. וכל דברים אלה מחוסרי באור.

ופרשנו בתורה תמימה עפ״י המשנה בברכות (מ״ד א׳), הביאו מליח תחלה ופת עמו מברך על המליח ופוטר את הפת, מפני שהפת טפלה לו. ופריך בגמרא, מי איכא מידי דהוי מליח עיקר ופת טפלה, ומשני, הכא בפירות גינוסר שנו ופירש״י, פירות גינוסר, פירות ארץ ים כנרת חשובים מן הפת, ולכן מברכין עליהן מפני חשיבותם.

וידוע בכמה מקומות בגמרא ובספרי, שים כנרת ופירות גינוסר היו בחלקו של נפתלי (ראה מגילה ו׳ א׳, ב״ק פ״א ב׳, ב״ב קכ״א א׳ וספרי פרשת דברים ומ״ר) ואם כן מבואר, שפירות אלה יהיו עיקר לברכה (ואף במקום פת), ומבוארים דברי התרגום.

כך כתבנו בתו״ת. וכעת נראה לפרש עוד עפ״י המבואר בספרי פ׳ ברכה וברש״י כאן. דעל כן מכונה נפתלי בשם אילה שלוחה, מפני שבקעת גינוסר שהיא בחלקו קלה לבשל פירותיה קודם שארי מקומות, והדמיון לאילה הוא משום דהיא קלה ברגליה לבא למקום הנועד. ואם כן הלא יברכו על פירותיה (פירות גינוסר) קודם שיברכו על פירות זולתה. וזו כונת התרגום ואחסנתי׳ תהי מעבדא פרי יהון מודין ומברכין עליהן, ומוסב על קדמות הזמן שיברכו עליהם, מקודם שעל פירות שבשארי מקומות.

ועוד נראה לפרש כונת התרגום, כי שם „אילה" אעפ״י שבעיקרו הוא שם הנקבה מן מין אייל, אך מפני שהיא רכה וענוגה היא חביבה על הבריות וכמ״ש ביומא (כ״ט א׳), מה אילה זו חביבה וכו׳, ונעשית למשל על כל דבר החביב, כמו אילת השחר (תהלים כ״ב א׳) שהוא רצוי וחביב לעולם, וכן אילת אהבים (משלי ח׳), והפייטן ברצותו לכנות את אומת ישראל בשם החיבה הוא קורא אותם „אילותי״, (בפיוטים לשבתות שבין פסח לשבועות). ומתוך חביבותה היו משביעים בה ביחוסי אהבה, כמו בשה״ש, השבעתי אתכם... באילות השדה.

והלשון „שלוחה" שבפסוק כאן אינו מענין משלוח ממקום ידוע, כי אם מענין משל לדורן ומתנה מאהבה, כמו במלכים א׳ (ט׳ ט״ז) ויתנה שלוחים לבתו, ובמיכה (א׳ י״ד) לכן תתני שלוחים.

וזו היא כונת התרגום כאן, נפתלי אילה שלוחה, מתנה טובה וחביבה. כלומר, חלק ארצו שנחל היא מתנה טובה, ומפרש מה הוא טובתה, כי

מעבדא פירין יהון מודין ומברכין עליהון, כי המקבל מתנה הוא מודה ומברך להנותן. וכל מי שיהנה ממנה יודה ויברך.

והנה קבענו שני הבאורים בתרגום, והבוהר יבחר.

בן פורת יוסף בן פורת עלי עין (מ״ט כ״א)

הלשון כפול, ודי הי׳ לומר בן פורת יוסף עלי עין. אך כבר בארנו כי מתכונת הנפש באדם, בעת שמדבר בחום לב, ברגש ובהתפעלות, או ברגשי אהבה מופרזה, דרכו לשנות השם או הענין החביב לו או זה אשר מתרגש בו, פעם ושתים, ולפעמים גם יותר, כפי שנבאר.

כה מצינו בפ׳ בראשית (ד׳ כ״ג) ויאמר למך לנשיו, עדה וצלה שמעון קולי נשי למך האזנה אמרתי — תחת הקיצור, עדה וצלה שמען קולי.

ובכן למעלה בתחלת פרשה זו (פסוק ב׳) הקבצו ושמעו בני יעקב ושמעו אל ישראל אביכם, תחת הקבצו בני יעקב ושמעו אלי.

ובפרשה בשלח, בשירת הים (ט״ו ו׳) ימינך נאדרי בכח ימינך ה׳ תרעץ אויב — תחת הקיצור, ימינך ה׳ נאדרי בכח, תרעץ אויב.

ועוד שם (ט״ו) עד יעבור עמך ה׳ עד יעבור עם זו קנית — תחת עד יעבור עמך ה׳ עם זו קנית.

ובס׳ שופטים (ה׳ ג׳) אנכי לה׳ אנכי אשירה — תחת אנכי לה׳ אשירה.

ובתהלים (צ״ד ג׳) עד מתי רשעים ה׳ עד מתי רשעים יעלזו — תחת עד מתי רשעים ה׳ יעלזו.

ושם (כ״ט ד׳) קול ה׳ בכח קול ה׳ בהדר — תחת קול ה׳ בכח ובהדר.

ועוד שם (קי״ח ט״ו) ימין ה׳ רוממה ימין ה׳ עושה חיל — תחת ימין ה׳ רוממה ועושה חיל.

ולפעמים תגיע התרגשות הנפש עד לבטוי משולש, כמו:

בירמיה (ז׳ ח׳) אל תבטחו אל דברי השקר לומר, היכל ה׳, היכל ה׳, היכל ה׳ המה.

ושם (כ״ב כ״ט) ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה׳.

וביחזקאל (כ״א ל״ב) עוה עוה עוה אשימנה.

ולא רק באנשים, אך גם במלאכים התכונה כן, כמו בישעי׳ (ו׳ ג׳) וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה׳.

ואמנם בנוגע לקריאה משולשת זו אפשר לומר כי בכונה מיוחדת באה, וענינה לכוין להלשון והענין שבקדושה דסדרא, שבאו שם שלש פעמים התואר קדוש, לשלש מדרגות קדושה, כדמפרש, א) קדיש בשמי מרומא, ב) קדיש על ארעא (עובד גבורתי׳), ג) קדיש לעלם (שהוא נצחי). ועל זה מרמזת הקריאה המשולשת קדוש קדוש קדוש.

ובקריאת המלאך לאברהם לעכב דבר העקדה, קרא בדגש אברהם אברהם (פ' וירא, כ"ב י"א).

והקב"ה בעצמו קרא יעקב יעקב (פ' ויגש, מ"ו ב') וזה לרוב רגשי חבה, וכן משה משה (פ' שמות, ג' ד').

וכאן בפסוק שלפנינו, מרוב רגשי אהבת יעקב ליוסף דיבר בחום נפשו בהתעלות נפרזה הביע מליצתו בלשון כפול בן פורת יוסף בן פורת עלי עין, תחת בן פורת יוסף עלי עין.

בנות צעדה עלי שור (מ"ט כ"ב)

פירש"י, בנות מצרים היו צועדות על החומה להסתכל ביופיו, עכ"ל, ולא נתבאר מה שבח הוא ליוסף.

ויתכן לומר עפ"י מה שכתבו המקובלים, וכן גם חכמי הטבע, כי הסתכלות עמוקה מעין רע תוכל לתת חותמה על האיש שמסתכלין בו שיהי' גם הוא נלוה באיזה ערך שהוא אל טבעו ואל תכונת נפשו של המסתכל בו, ובזה הי' כחן של בנות מדין אשר נשאן נפשן להמשיך את לבם של ישראל לעבודת פעור (ס"פ בלק, כ"ה א'—ג') והיו מכוונות להטביע מבטן בעומק ההסתכלות בפניהם של ישראל למסור להם את רגשותיהן לעבודה זרה (וקרוב ענין זה להתגלות ענין היפנאטיזמוס בימינו), ובזה התעו אותם. ונבאר זה עוד אי"ה בהרחב באור בפרשה מטות בפסוק ונקרב את קרבן ה' לכפר על נפשותינו (ל"א ג'), ובארנו שם עפ"י מה שבארנו כאן את דברי רש"י שם שכתב על הלשון לכפר על נפשותינו — „לכפר על הרהור הלב של בנות מדין", ולכאורה הוא פלא, מה ענין הרהור הלב של בנות מדין לכפרה לישראל, אך לפי מה שבארנו אמנם בא חטאם של ישראל ע"י הרהור לבן של בנות מדין שמסרו הרהורי לבן לע"ז לישראל ע"י עומק הסתכלותן בעיניהם ובפניהם, כמש"כ, ועיי"ש עוד.

והנה כאן הי' יעקב מכוין להגיד בשבחו של יוסף, שאעפ"י שכל כך נתאמצו בנות מצרים להסתכל בו בעומק העינים, עד שעפ"י הטבע הי' בכח ההסתכלות לפעול עליו למחשבות רעות ומעשים רעים — אעפ"י כן נתחזק בצדקת נפשו ועמד בתומתו.

ועפ"י המבואר דיש כח בעין לפעול על האדם שמסתכלין בו — עפ"ז יבואר מה שמסופר בשני חכמים, שהיו תופרי נעלים והיו יושבין בשוקא דזונות והכינו להם מנעלים, ומסופר בגמרא, כי הן, הזונות, היו מסתכלות בהחכמים, והם, החכמים, לא היו מרימין עיניהן נגדן. ואפשר לומר, כי תכלית הספור הוא להורות, כי אמנם יש בכח עמוק של העין לפעול על זה

שמסתכלין בו בעת שהעינים פוגשות אלה כנגד אלה, וחשו החכמים שמא יפגע מבטן זה כנגד זה, לכן נזהרו גם שלא להרים עיניהם ולהנצל מתקלה.

בנות צעדה עלי שור (מ"ט כ"ב)

פירש"י, שכל אחת צעדה למקום שתוכל לראותו משם, עכ"ל. ומה שהכריח לרש"י לפרש כן אפשר לומר, משום דקשה לו הלשון צעדה, בלשון יחיד נגד השם בנות, בלשון רבים, והי' לו לומר צעדו, ברבים, ולכן מפרש שהצעדים לא היו שוים בכל הבנות, אך כל אחת השתדלה לצעוד באופן ובמקום שתוכל יותר לצמצם עליו ראיתה.

וכזה פרשנו כונת הלשון בפרשת תולדת (כ"ז כ"ט) בברכת יצחק ליעקב, שאמר אורריך ארור ומברכיך ברוך, שלפי משפט הלשון הי' צריך לומר אורריך (יהיו) ארורים ומברכיך (יהיו) ברוכים.

אך הכונה, שכל אחד יהי' ארור בערך הקללה שיקלל הוא, אם רב אם מעט, אם קשה, אם רפה, וכן בברכה, יתברך כל אחד בערך הברכה שיברך הוא.

ואמנם על האמת, כך הוא מדרך הלשון, וזהו חזון נפרץ במקרא, שיבא הפעל בלשון יחיד גם אחר השם הבא ברבים, כמו כאן השם ברבים — בנות — והפעל ביחיד — צעדה.

כה מצינו בפרשה משפטים (כ"א ד') האשה וילדיה תהיה לאדוניה — תחת יהיו.

וביהושע (ב' ד') ותקח האשה את שני האנשים ותצפנו — תחת ותצפנם.

ובשמואל א' (ד' ט"ו) ועיניו קמה — תחת קמו, וכן בתרגום שם ועינוהי קמה, ועיי"ש ברד"ק.

ובמלכים ב' (י"ט י"ד) ויקח חזקיהו את הספרים ויפרשהו — תחת ויפרשם.

ובישעי' (ב' י"ח) והאלילים כליל יחלף — תחת יחלפו, ושם (נ"ט י"ב) וחטאותינו ענתה בנו — תחת ענו.

ובירמיה (מ"ח מ"א) נלכדה הקריות והמצודות נתפשה — תחת נלכדו, נתפשו.

ובהושע (ד' י"א) זנות יין ותירש יקח לב — תחת יקחו.

וביואל (א' כ') בהמות שדה תערג — תחת תערגנה.

ובתהלים (ל"ז ל"א) לא תמעד אשוריו — תחת לא ימעדו, וכפירש"י שם, לא יחליקו צעדיו.

ובמשלי (י"ד א') חכמות נשים בנתה ביתה — תחת בנו ביתן.
ושם (כ"ז ט') שמן וקטורת ישמח לב — תחת ישמחו, ועוד שם (כ"ח א') וצדיקים ככפיר יבטח — תחת יבטחו.

ובקהלת (י' א') זבובי מות יבאיש — תחת יבאישו

ובדהי"ב (א' י"ב) החכמה והמדע נתון לך — תחת נתונים. ועוד הרבה.
אכן אפשר לומר, דגם באלה הפעלים שנחשבו גם כן הכונה לפי ערך הפעולה שבכל אחד מהם, וכמו שפירש"י כאן, ותהי' הכונה, שכל אחד מהשמות יפעול לעשות כפי כחו. למשל ועיניו קמה, כל ענין קמה בערך בריאותה, בערך חזקה או רפה. וכן זנות יין ותירוש יקח לב, זנות לעצמה, בכח שלה, יין לפי כחו שלו ותידש לפי כחו שלו. וכן חכמות נשים בנתה ביתה — כל אשה חכמה תבנה ביתה לפי ערך חכמתה. ובערך זה אפשר לכוין בכל (או ברוב) הפעלים שנחשבו.

וכנגד זה מצינו לפעמים, כי בהקדם הפעל להשם יבא הפעל ביחיד והשמות שאחריו — ברבים.

כמו בפרשה ויגש (מ"ז ג') רעה צאן עבדיך — תחת רעי (בסמיכות להשם עבדיך, ברבים).
ועוד שם (שם י"ג) ותלה ארץ מצרים וארץ כנען מפני הרעב — תחת ותלאינה.

ובפרשה שמות (ז' י') ויבא משה אהרן אל פרעה — תחת ויבאו.
ובסוף פרשה בשלח (י"ז י"ב) ויהי ידיו אמונה — תחת ותהיינה.
ובסוף פרשה בהעלתך (י"ב א') ותדבר מרים ואהרן — תחת וידברו.
ובפ' פנחס (כ"ו י"ט) וימת ער ועונן — תחת וימותו. ושם (שם ס"א) דימת נדב ואביהוא — תחת וימותו.

ובס' שופטים (ה' א') ותשר דבורה ובדק — תחת וישורו.
ובמלכים א' (י"ז ט"ו) ותאכל היא והוא — תחת ויאכלו (ועיי"ש ברד"ק).
ובאסתר (ב' כ"א) קצף בגתן ותרש — תחת קצפו.

ושם (ט' כ"א) ותכתב אסתר המלכה ומרדכי — תחת ויכתבו.
ועוד שם (שם ל"א) קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה — תחת קיימו.

וכן בתהלים (ל"ח י"א) ואור עיני גם הם אין אתי, תחת גם הוא.
ועוד הרבה. ואפשר לומר, כי גם בסגנון זה הטעם לפי ערך הפעולה שבכל אחר מהשמות, כפי שבארנו.

מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך (מ"ט כ"ח)

הלשון ואת שדי אינו מבואר. ואפשר לבאר אותו עפ"י הכתוב בתהלים (ט' י"ט) כי לא לנצח ישכח אביון תקות עניים תאבד לעד, כי המלה „לא" מן לא לנצח, תשמש גם להמלה תאבד, וכמו שכתוב תקות עניים לא תאבד לעד, וכן במשלי (ל' ג') ולא למדתי חכמה, ודעת קדושים אדע, כי המלה „ולא" אשר אצל למדתי חכמה תשמש גם להמאמר ודעת קדושים אדע, וכמו ודעת קדושים לא אדע, ובישעיה (מ"ב ח') וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים — תחת ולא תהלתי לפסילים.

וכן יתבאר באיוב (כ"ח י"ז) לא יערכנה זהב וזכוכית מוסב על החכמה ותמורתה כלי פז, והבאור קשה, מה ענין תמורתה השווית, כי אמנם תערך ערך כלי פז לערך החכמה, אך המלה „לא" (מן לא יערכנו) תשמש גם לחמלה „ותמורתה" וכאומר, לא יערכנה זהב וזכוכית (יקרה, מעין הבדולח) ולא תמודתה כלי פז, כלומר, ואפילו כלי פז לא ימירנה.
ובתהלים (קי"ד ו') מה לך הים כי תנוס הירדן תסוב לאחור, ההרים תרקדו כאלים גבעות כבני צאן — תחת מה לך הים כי תנוס, מה לך הירדן, כי תסוב לאחור, מה לכם ההרים כי תרקדו כאלים ומה לכם גבעות כי תרקדו כבני צאן. וזה הוא, מפני שמלות השאלה „מה לך" אשר אצל הים יסובו אל כל השמות שאחריו, אל הידדן, אל ההרים ואל הגבעות (ברבים, מה לכם) וכן המלה „כי" כי תסוב, כי תרקדו.
וכן הרבה במקרא. וגם כאן בפסוק שלפנינו, המ"ם מן „מאל" משמש גם להמלה „ואת", וכמו שכתוב ומאת שדי ויברכך.

וגם אפשר לפרש תכונת הלשון „ואת שדי" עפ"י מה שכתב רש"י בפרשה בחקותי (כ"ו ל"ו), דמדרך אות המ"ם להשמט לפעמים. וכן נמצא כמה פעמים במקרא, כמו בשופטים (ה' י"ד) מני אפרים — תחת ממני, וכן באיוב (ט"ז ו') מה מני יהלך — תחת מה ממני יהלך. ובדבהי"ב (כ"ו ה') המבין בדאות האלהים — תחת במראות, ובס"פ מקץ (מ"ד ד') הם יצאו את העיר — תחת מאת העיר, וכן בפרשה וארא (ט' כ"ט) כצאתי את העיר — תחת מאת העיר.

וכן בהשמות מורך, מועד, מוקש — יבאו לפעמים בהשמטת הממ"ן, כמו אל ירך לבבכם (פ' שופטים, כ' ג') ונועדתי לך (פ' תרומה, כ"ה ב') — תחת ימרך, ונמועדתי, ובתהלים (צ"א ג') מפח יקוש — תחת ימקוש.
וקרוב לומר, שאל זה חכלל כוונו חז"ל בדרשתם על הפסוק דפרשה בשלח (ט"ו י"א) מי כמוכה באלים ה' כמו מי כמוך באלמים, שרואה ושותק

(גיטין נ"ו ב'), ולא נתבאר איך ראו לדרוש מן אלים כמו אלמים, אך דעתם לדרוש כמו שנשמט המ"ם ממלה באלים.

והנה אחר כל זה קרוב לומר בפשיטות דגם כאן במלה „ואת" נשמט המ"ם — תחת ומאת.

ועיין בתרגום פסוק הבא, על הלשון ברכות אביך גברו על ברכות הורי, כתב, ברכתא דאבוך יתוספון על ברכתא דילי בריכו אבהתי וכו', והנה הלשון דילי בדיכו אינו דבוק ואינו מובן, ונראה דהמלה „דילי" צריך לחלק לשתים די—לי, כלומר על ברכתא אשר לי בריכו, והמלה „די" היא במקום „אשר" בעברית, ויהי' המשכו, על ברכתא אשד בדיכו לי אבותי.

ברכת שדים ורחם (מ"ט כ"ה)

הנה ברכת רחם קודם לברכת שדים, כי התולדה קודם להנקה, והי' לו לומר להיפך, ברכת רחם ושדים. וכמו בהושע (י' י"ד) רחם משכל ושדים צמוקים. ואמנם למעלה בפרשה בראשית (ג' ט"ז) בפסוק הרבה ארבה עצבונך והרונך בארנו שכן סגנון הלשון, עיי"ש.

וגם י"ל, כי בלא ברכת שדים אין ברכת רחם ברכה.

ויברך אותם (מ"ט כ"ח)

פירש"י, יכול שלא ברך לשמעון וללוי, תלמוד לומר, ויברך אותם, כולם במשמע, עכ"ל. וכונת הדברים „יכול שלא ברך לשמעון וללוי" הוא מפני שזכר להם לשון קללה, ארור אפם כי עז (פ' ז').

ולא אדע למה צריך לזה, שברכתם כלולה בלשון ויברך אותם, והלא בכלל אפשר לחשב לברכה לשון זה שאמר להם כי בעת שסר מאדם כעסו הוא נוח ורצוי. ובקללו את כעסם העביד אותו מהם.

וכעין זה מצינו במס' ברכות (ז' א') כי רבי ישמעאל בן אלישע נתבקש שיברך, וברך בלשון זה, יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך, והנה קורא לזה ברכה.

וגם עפ"י הסברא לבד אפשר לחשב את קללת מדת הכעס לברכה, כלומר, אם ע"י קללתה תפוג ותתבער, והוא עפ"י המאמר הידוע כל הכועס כאלו עובד ע"ז, ואם כן בהעדרה, ואף כי ע"י קללה, תבא הצלה מעבירה בדוגמת ע"ז, ואם כן בודאי ברכה היא.*)

*) המאמר הזה „כל הכועס כאלו עובד ע"ז" רגיל בספרים ובעל פה בלא התגלות מקורו, ותושבים שנמצא בספרות התלמודית, אבל אין הדבר כן, ומציאותו הוא בזהר פרשה בראשית דף כ"ז ריש ע"ב, ובתלמוד נמצא בענין זה רק הלשון

ואמנם בכלל צריך באור, איך אפשר לגנות כל כך מדת הכעס, אחרי שמצינו ענינה בגדולי ישראל מאז ומעולם, ואיזה פעמים מצינו בתורה ויקצוף משה (בפרשיות בשלח, שמיני ומטות) ודוד המלך אמר, עששה מכעס עיני (תהלים ו'). ויותר מזה מצינו כמה פעמים מדה זו כביכול בהקב"ה עצמו, כמו יצא הקצף מלפני ה' (פ' קרח), ויקצוף וישבע (דברים), כעסוני בהבליהם (האזינו) ודוד המלך התפלל והפר כעסך עמנו (תהלים פ"ה), ועוד הרבה, וגם הכתוב אומר ברב חכמה רב כעס (קהלת א' י"ח).

ויותר מזה, מצינו שלמען הטיל אימה על בני בית שיהיו דבריו נשמעים להם מותר לכתחילה להשתמש במדת הכעס (שבת ק"ה ב').

וכן מצינו לאחד החכמים שצוה הנהגה לבנו ואמר לו, זרוק מרה בתלמידים (כתובות ק"ג ב'), ומתבאר ביו"ד סימן רמ"ו סעיף י"א בזה הלשון, אם ניכר להרב שהתלמידים מתרשלים בלמודם ולפיכך אינם מבינים מה שמלמד להם חייב לכעוס עליהם וכו' (ומה שאמרו באבות ולא הקפדן מלמד — הוא רק אם אין התלמידים מבינים מפני עומק הענין או מפני

הקורע בגדים ושובר כלים בחמתו יהא בעיניך כאלו עובד ע"ז (שבת ק"ה ב'), ואחשב, כי המאמר, שבזהר נסמך על דברי התלמוד בזה, ורק בא בקיצור.

וטעם יחס פרעות כזאת מקריעת בגדים ומשבירת כלים לעון ע"ז לא נתבאר. ואפשר לומר, משום דמדין תורה אסור לחבל ולהשחית כל דבר שהעולם צריך לו, כפי שידוע האיסור הכולל בזה בלאו דבל תשחית.

והיפך מזה דרכי האלילים וחקותיהם, שהם מחבלים עצמם ושורטים שרטת על המתים ומעבירים את בניהם למולך לשריפה כמבואר הכל בתורה (פ' קדושים וראה), ושורפים בגדים וכלים של המת (ובישראל הותר זה רק על המלכים מפני כבודם שלא ישתמשו אחרים בהם, ולכן הותר לשרוף רק בגדיהם וכלי תשמישם, ולא חוץ מזה, עיין במס' ע"ז י"א א'), ואם כן יש בענין קריעת בגדים ושבירת כלים מעין ע"ז.

ואמנם פשוט הדבר, דהלשון כאלו עובד ע"ז (בהמאמרים כל הכועס והקורע בגדים ושובר כלים בחמתו) אינם שיווי ממש כפשוטו, ובא רק על צד ההפלגה והציור לגנות מדת הכעס, והלשון „כאלו" לאו דוקא, ומצינו לשון זה (כאלו) שיתפרש בהכרח בסגנון הפרזה וציור, ולא בדמיון ממש, והוא בפרקי אבות במשנה (סוף פרק ה'), בן מאה כאלו מת, והאם אפשר לחשבו ממש כמת, באופן שתהא אשתו אלמנה ובניו יתומים לכל דיניהם, וזה לא ניתן להאמר, אך הוא ציור על קושי ומשא החיים לבן מאה שנה, ולא יותר.

קוצר דעתם שאז אסור לו להקפיד רק לחזור ולהבינם). והנה מכל המבואר קשה איך אפשר לגנות כל כך מדת הכעס, בלא כל יוצא.*)

אך אפשר לבאר הדבר, כי באמת מדת הכעס טבעית היא בכל אדם, ואפילו בגדול שבגדולים, ככל מדות הטבעיות, אך ההבדל הוא בזה בין אדם לאדם, כי מי ששולט בעצמו בדעת ובחכמה מתנחם תיכף לכעסו ומשתדל להחליש ארסו, וכה מעט כעס יחליש ויעבור כולו.

אבל מי שמרשה לו לעמוד בכעסו ואינו משתדל לעזבו, זו היא אמנם מדה רעה ומגונה.**)

וזה אפשר למצוא סמך (ואולי עוד יותר מסמך) בלשון הפסוק בקהלת (ז׳ י״ח) כי כעס בחיק כסילים ינוח, והלשון „ינוח" אינו מבואר המכוון בו.

אך לפי מה שבארנו, דאעפ״י שמדת הכעס טבעית היא בכל ארם, אך החכם משתדל לגרשה ולעזבה, ולא כן הכסיל, הוא כשכועס שמור אתו הכעס בכל תומו, וזו היא כונת הלשון כעס בחיק כסילים י נ ו ח, כלומר, הכסיל ממציא לו להכעס מ נ ו ח וקיום ברוחו ובנפשו כמו בחיק, לא יעזבנו ולא יטשנו.

וגם אפשר לפרש עפ״י זה מה שמצינו בהרבה מקומות בתלמוד שהיו קוראים להבבלאים בבלאי טפשאי (פסחים ל״ד ב׳, ביצה ט״ז א׳, ועוד), ולא נתבאר טעם הכנוי הזה.

אך הנה אמרו בנדרים (כ״ב א׳) שהפסוק בתוכחה דפרשה תבא, ונתן ה׳ לך לב רגז נתקיים בבני בבל, שהם תמיד מלאי רוגז וכעס, ועוד אמרו שם (ע״ב) כל הכועס מוסיף טפשות, וא״כ מכוון התואר טפשאי להבבלים מפני רגזונם וכעסם התמידי.

---

*) הנה פרשנו כאן המאמר „זרוק מרה בתלמידים" עפ״י באור הפוסקים, כמבואר, אבל בשאנו לעצמנו נחשב כי אפשר לפרשו אדרבה בסגנון נוח וקל, והוא ע״פ המבואר במס׳ ברכות (ס״א רע״ב) בטבע האברים הפנימים באדם, שהכבד הוא מטבעו רגזן וכעסן (יתכן מפני שהוא כולו דם ודרך הדם להתגעש) והמרה (הדבוקה להכבד) כשמרגשת שהכבד כועס זורקת בו טיפה, ובזה יונח מהתרגשותו.

וזו היתה כונת מאמר החכם „זרוק מרה בתלמידים", כלומר, שאמר לו, שאם תרגיש בך רוח כעס על תלמידך תשתדל להתאפק ולתשוב להניח למרה לזרוק טיפה ביסוד גורם הכעס, הכבד, ותנוח מכעסך. וזהו ע״ד מליצה ולשון חכמים.

**) וכעין רמז וסימן להמדה הטובה מעזיבת הכעס תיכף לבואו אפשר להסמיך על הלשון בתורה בס״פ בהעלתך, ויחר אף ה׳ בם וילך, כלומר, שהחרון אף חלף מיד ולא נשתהא.

ועל המאמר שם בגמרא כל הכועס מוסיף טפשות מובא ראי׳ מפ׳ כי כעס בחיק כסילים ינוח ומפ׳ וכסיל יפרוש אולת (משלי י״ג) ולא נתבאר מאין מוכח תוספת טפשות, ודילמא הוא פורש סכלות ועומד בה.

ולא אדע למה לא סמכו זה על לשון הפסוק בקהלת (ב׳ י״ד) והכסיל בחושך הולך, כלומר הולך הוא בסכלותו ואינו עומד במדרגה אחת, והיינו שהולך ומוסיף.

איש אשר כברכתו ברך אותם (מ״ט כ״ח)

לא נתבאר ענינו של הלשון כברכתו. ואפשר לבאר, משום דהשם „ברכה" יכיל שני ענינים, האחד שבח והודאה, כמו כל ברכות הנהגין ואשר בנוסח התפלות, והשני — רצון, בקשה, רגשי לב לטובה (ווינשן), כמו ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחותנו את היי לאלפי רבבה (פ׳ חיי, כ״ד ס׳), וביצחק ויברכהו... ויתן לך האלהים מטל השמים (פ׳ תולדות).

וכן בענין ברכותיו של יעקב, ככל אב היודע את טבעי בניו, כל אחד בשלו, ידע יעקב את טבע כל אחד, וברך אותו כפי טבעו, כלומר, כפי מ ש א ל ו ת ל ב ו. ויהי׳ באור הלשון איש כברכתו ברך אותם, שברך לכל אחד כפי שידע משאלותיו ומשאת נפשו.

ויבכו אותו מצרים שבעים יום (נ׳ ג׳)

עיין ברש״י בטעם המספר שבעים יום, ואפשר עוד לומר, משום דמצינו למספר עשרה שהוא חשוב ויקר, כמו עשרת הדברות, ובשמואל א׳ (א׳) טוב מעשרה בנים, ובקהלת (ז׳) עשרה שליטים, ועוד.

ולכן כלפי שבעת ימי האבילות שעשה יוסף (פסוק י׳) וידעו ממנהג זה בכלל, הוסיפו הם על כל יום עד עשרה ימים, ועלו בסה״כ שבעים. ובזה חשבו לחלק כבוד ליעקב.

וטעם שבישראל נוהגים שבעה ימים, הוא מפני שהם כנגד שמחת ימי החג, כמש״כ (עמוס ח׳) והפכתי חגיכם לאבל, ופידשו בגמרא (מו״ק כ׳ א׳) מה חג שבעה אף אבילות שבעה, וכן נאמר בשופטים (י״ד) ותבך עליו שבעת הימים אשר היה להם המשתה.

וטעם מספר שבעת ימים בזה ובזה בארנו בארוכה למעלה בפ׳ נח בפסוק ויהי לשבעת הימים.

ויעברו ימי בכיתו (נ׳ ד׳)

ובמשה כתיב (ס״פ ברכה, ל״ד ח׳) **ו י ת מ ו ימי אבל משה**, וההבדל בין

הלשונות „עבר" ו„תם", כפי המתבאר מכמה פסוקים, כי „עבר" ענינו העברה רק לזמן, אבל עוד ישוב הדבר להמצא, וכמו הסתו עבר (שה"ש, ב' י"א), שענינו עתה עבר, אבל לשנה הבאה ישוב. וכן חלף רוח ויעבור (חבקוק, א' י"א) שעתה עבר, אבל אפשר שישוב, ובישעיה (כ"ו כ') עד יעבר זעם, ואפשר שישוב מחדש.

ולא כן הפעל „תם" מורה כליון שלם ונצחי להדבר, כמו האם תמנו לגוע (פ' קרח, י"ז כ"ח), והגוע (המת) לא ישוב לחיות. וכן תמו כל הגוי להמול (יהושע, ד' א'), ודבר המילה לא יתחדש עוד בנמולים. וכן תמו נכרתו (שם, ג' ט"ז), ועוד.

והנה במיתת משה, אחרי שהניח אחריו את יהושע וסמך ידיו עליו, וכתיב שם, בענין מיתת משה, ויהושע מלא רוח חכמה וישמעו אליו בני ישראל (ל"ד ט'), לכן אחר שבכו ישראל עליו שלשים יום (שם ח') לא הי' להם סבה לשוב לבכות עליו, ולכן כתיב ו י ת מ ו ימי בכי אבל משה, ואלה הימים לא ישובו עוד.

אבל ביעקב, שכפי המתבאר בפרשה כאן, שדאגו בניו מאוד פן לאחר מיתת אביהם ינקום יוסף מהם, כמו שאמרו „והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו" (פסוק ט"ו), וגם הלכו „ונפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים" (פסוק י"ח), ולא ידעו עוד גורלם בחיים, לכן לא תמו עוד ימי הבכיה על מיתת יעקב, כי אם עברו לשעה, והי' אפשר שישובו, ולכן כתיב רק ויעברו ימי בכיתו, ולא ויתמו, כמו במשה, וכפי שנתבאר.

וידבר יוסף אל בית פרעה לאמר אם נא מצאתי חן בעיניכם דברו נא באזני פרעה לאמר אבי השביעני וגו' (נ' ד)

לא נתבאר למה מסר הבקשה הזאת ע"י שלוחים ולא ביקש בעצמו לפרעה.

ואפשר לומר עפ"י מה שאמרו במכות (י' ב') הרבה שלוחים עושים ופירש"י, דבר שלא נעשה ע"י האדם בעצמו נעשה ומתקבל ע"י שלוחים, עכ"ל. והוא הי' רוצה להיות בטוח במלוי בקשה זו, לכן פנה אליו ע"י שלוחים.

וכזה יתפרש בפ' חיי, שביקש אברהם מבני חת שידברו עבורו לעפרון על דבר מכירת מערת המכפלה, כמו שאמר שם להם ופגעו לי בעפרון, ושם בארנו טעם יתרון הבטחון בבקשה ע"י שליח מאשר ע"י עצמו.

ויאמרו אבל כבד זה למצרים (נ' י"א)

ואמרו בגמרא דסוטה (י"ג א') אבל כבד אפילו סוסים וחמורים. ע"כ. וזה

יתבאר עפ"י הכתוב ביונה (ג' ח') ויתכסו שקים האדם והבהמה, ומבואר, דלבישה כזו על הבהמה הוא מין אבל כבד, וכמו שנוהגין היום בהלוית מלכים ושרים.

ויראו אחי יוסף כי מת אביהם (נ' ט"ו)

עיין רש"י בשם מדרש. ועל דרך הפשט אפשר לפרש ויראו לא מענין ראית עינים כי אם ממובן מורא ופחד, והבאור הוא, כי ידעו מדברי עשו שאמר יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי (תולדות). והיינו שבחיי יצחק לא רצה לצערו במעשה זה, כך חשבו האחים שבחיי יעקב לא רצה יוסף להרע להם כדי שלא יצטער, אבל עתה כי מת היו יראים פן יתחשב עמהם על מעשיהם. ולפי זה מדויק הלשון שאמר להם אל ת י ר א ו (פסוק י"ט).

ומצינו שרש ירא בשני יודי"ן גם ביו"ד אחד, ובמקום דכתיב ביו"ד אחד בא לתוכו דגש כמו כאן. וכנודע בא הדגש למלא אות כפל.

אביך צוה לפני מותו (נ' ט"ז)

מכאן סמכו חז"ל (יבמות ס"ה ב') דמותר לשנות מפני השלום, ופירש"י, יעקב לא צוה אלא הם אמרו משמו למען השלום. ולכאורה אין הכרח מזה שלא צוה, כי אפשר שצוה, רק התורה לא ספרה זאת, כאשר יש כמה ענינים בתורה שנדע אותם ע"י ספור מן הצד, והתורה עצמה לא ספרה זה (ראה למשל בר"פ דברים שסיפר משה הרבה ענינים על המרגלים, ובמקומו בפ' שלח אינם, וכן בפ' ואתחנן שסיפר מענין מתן תורה, שלא באו במקומם בפ' יתרו).

אך י"ל מדתלה הכתוב דבריהם אלה אביך צוה וגו' במה שראו במיתתו של יעקב, ופירש"י שהרגישו ברפיון יחוסו של יוסף אליהם, ואם הי' יעקב מצוה כן. לא הי' להכתוב לתלות דבריהם אלה במה שראו וחשו, אך מפני מצוה לקיים דברי המת, אלא ודאי הגידו זאת מלבם, למען השלום.

ודע שעפ"י זה שמותר לשנות מפני השלום אפשר לפרש כונת הכתוב בזכריה (ח' י"ט) והאמת והשלום אהבו. ולכאורה אינו מבואר מה יחס שתי המדות האלה זו לזו, אך הכונה, דאף שמצוה לאהוב את האמת, אך זה הוא רק בזמן שלא יפרע את השלום. אבל אם יסבב את מניעת השלום תמנע ממנו, מן האמת. וכמבואר.